Der heiligen Liebe

natürliches Licht

und

anerschaffene Kraft.

Von

Dr. Ant. Rietter,
ordentlichem Professor der Theologie an der Universität München.

Augsburg,
Matth. Rieger'sche Buchhandlung.
1857.

Viele sagen: Wer wird uns das Gute sehen lassen? Das Licht deines Angesichtes, o Herr! ist gezeichnet über uns. Ps. IV. 6. 7.

Vorbemerkung.

Im vorigen Jahre habe ich ein Schriftchen, welches unter dem Titel: „Der Weg der heiligen Liebe“ im Verlage des katholischen Büchervereines zu München erschienen ist, der Oeffentlichkeit übergeben. Da es bei allen Dingen und auf allen Wegen von höchster Wichtigkeit ist, zu wissen, was man denn eigentlich will, so sind wir darin vor Allem bemüht gewesen, auf das Ziel jenes Weges hinzuweisen. Nachdem wir dasselbe in der innigsten, liebevollen Vereinigung mit dem unendlichen Wesen, welches der Endzweck der Menschheit und zugleich deren höchstes Gut ist, gefunden, bezeich-

neten wir als den Weg, welcher dahin führt, Gottes Gebote und Räthe, seine Gnade, die von ihm eingesetzten Gnadenmittel und die Erzieherin der Menschheit zur wahren, gottgefälligen Humanität, die Kirche. Da drängt sich aber unwillkührlich als nächste Frage hervor: Welche Fähigkeiten und Kräfte hat der Schöpfer dem Menschen verliehen, um den Pfad der heiligen Liebe wählen, wandeln und endlich das ersehnte Ziel erreichen zu können? Die Antwort auf diese Frage soll im vorliegenden Bändchen gegeben werden. Das Gefühl und die Vernunft sammt dem in beiden wurzelnden Gewissen und der Wille sind das Licht und die Kraft, welche unter dem helfenden Einflusse von Oben dem Menschen den Pfad des Heiles aufhellen und ihn auf demselben leiten und führen sollen. Die gegenwärtige Beschaffenheit dieser Kräfte aber, sowie mancherlei Erscheinungen im menschlichen Leben legen es im Interesse richtiger Beurtheilung und Werthschätzung nahe, zu untersuchen, ob Alles im Menschen noch so ganz in dem Zustande sey, in welchem es aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen, weßwegen wir der näheren Betrachtung der dem Menschen verliehenen

natürlichen Kräfte und Fähigkeiten eine Erörterung über den gegenwärtigen Zustand der Menschheit vorausgeschickt haben.

Wir hätten diesen Blättern wohl durch häufige Citate aus den Schriften der Väter und Theologen das moderne, dem Mißtrauen entstammende Aussehen eines Rechenbuches geben können. Allein wir wollten dieses nicht thun, nicht nur deßwegen, weil es im Moralischen nicht, wie im Geschichtlichen, so fast darauf ankommt, wer etwas gesagt hat, als vielmehr darauf, was gesagt wird, sondern insbesondere aus dem Grunde, weil wir unsere Leser nicht unter den Gelehrten, sondern in weiteren Kreisen suchen, welchen zahlreiche Anführungen, weil für sie überflüssig, lästig zu seyn pflegen. Fällt aber dieses Schriftchen in die Hand eines Gelehrten, so wird er selbst Alles zu registriren und zu classificiren wissen. Mit einem dritten Bändchen, welches unter dem Titel: „Der heiligen Liebe Frucht und Tod," erscheinen und vom Guten und Bösen, der Tugend und Sünde im Allgemeinen handeln soll, werden wir den wesentlichen Inhalt dessen, was man gewöhnlich unter der allgemeinen Sittenlehre begreift,

mitgetheilt haben. Die letzten drei Bändchen sollen die Aufschrift: „Die Gottesliebe, die Selbstliebe, die Nächstenliebe" erhalten.

München
am Vorabende des heiligen Pfingstfestes 1857.

Der Verfasser.

Inhalt.

Der gegenwärtige Zustand der Menschheit.

Nur das habe ich gefunden, daß Gott den Menschen recht gemacht, er selbst aber in zahllose Fragen sich verwickelt hat. Wer ist weise und wer versteht die Lösung des Wortes? Pred. VII. 30.

Dem Aristoteles wird auf die an ihn gerichtete Frage: „was der Mensch sey?" folgende Antwort in den Mund gelegt: „Er ist ein Muster der Schwäche, eine Beute der Zeit, ein Spiel des Schicksals, ein Bild der Unbeständigkeit, eine Wage des Neides zugleich und des Elendes, im Uebrigen zähe Flüssigkeit und Galle." Es ist dieses wesentlich dasselbe, was uns die Schrift sagt: „Der Mensch, vom Weibe geboren, lebt nur kurze Zeit und wird mit vielen Mühseligkeiten erfüllt; wie eine Blume geht er auf und wird zertreten; er flieht, wie ein Schatten und bleibt nimmer in demselben Zustande" Job. 14. Der Beginn des menschlichen Lebens hienieden ist die nicht fleckenlose Empfängniß und eine mit Lebensgefahr verbundene Geburt, dessen vorherrschender Inhalt der Schmerz und die Sünde, sein bald hereinbrechender Schluß aber der zerstörende Tod.

Auf die von der Finsterniß der Bewußtlosigkeit und der betäubenden Lust umnachtete Empfängniß des Menschen blickend ruft der Psalmist aus: „Sieh! in Ungerechtigkeiten bin ich empfangen, und in Sünden empfing meine Mutter mich" Ps. 50. Das neugeborne Kind aber erblickt das Licht einer Welt, welche sein Leben mit allen ihren Elementen bedroht und dasselbe alsbald und unfehlbar dem Tode überantworten würde, wenn es nicht die Liebe der im Kampfe gegen die widrigen Einflüsse der Athmosphäre, der Hitze und der Kälte, der Nässe und der Trockenheit bereits erstarkten Erwachsenen in Schutz nähme. Die weitere Entwicklung ist mehr eine Vorbereitung zum Tode, als zum Leben, denn mit dem Leben beginnt auch das Sterben, weßwegen der heilige Augustinus sagt, er wisse nicht, ob er das irdische Daseyn des Menschen ein sterbliches Leben oder einen lebendigen Tod nennen sollte, in dieser Beziehung übereinstimmend mit Sokrates, der da (im Theages) spricht: „Deiner Rede zufolge wäre es eine fürchterliche Sache um das Leben, und Euripides möchte dann wohl Recht haben, wenn er äußert: Wer weiß, ob unser Leben nicht ein Tod sey und der Tod das Leben?... So habe ich auch von einem Weisen gehört, daß wir jetzt todt, und der Leib unser Grab sey." Von den Jahrtausenden, welche über die sichtbare Schöpfung, ohne daß ihr Zahn sie zerstört, hinweggehen, ist dem Menschen nur eine Spanne Zeit zum Leben zugetheilt. Der Tod hält zwar auch rings um ihn herum reichliche Ernte in der Thier- und Pflanzenwelt. Die Pflanzen jedoch und

die Thiere kennen die Schrecken des Todes nicht, denn sie sehen denselben nicht voraus und ahnen ihn nicht. Aber die Natur des Menschen, welcher erkennt, daß er immer stirbt, bis er zu leben aufhört, erschaudert vor dem Tode, als vor einem unnatürlichen Vorgange. Das menschliche Leben selbst aber ist angefüllt mit Mühseligkeiten aller Art. Die Seele ist (wie Sokrates im Phädon sagt und im siebenten Buche der Republik weiter ausführt) mit dem Leibe verstrickt und so damit verbunden, daß sie genöthigt wird, wie durch einen Kerker die Dinge zu betrachten und nicht durch sich selbst, weswegen sie sich in Unwissenheit wälzt. Der Leib wird der Seele in der That zum engen, düstern Gefängnisse, aus welchem der Psalmist zu Gott aufseufzt: „Führe hinaus meine Seele aus dem Kerker" Ps. 141, und in welchem der heilige Paulus hart bedrängt ausruft: „Ich unglücklicher Mensch, wer wird mich befreien von diesem Todesleibe!" Röm. 7. Zahllos, schmerzlich, oft eckelhaft, oft plötzlich und ohne alle Vorbereitung dahin raffend sind die Krankheiten des Leibes, welche die Menschen ohne Unterschied des Standes und des Alters heimsuchen. Selbst die Freude ist selten ohne Beimischung von Schmerz, und die Hoffnung selten ohne Furcht, die den Menschen im Traume sogar ängstiget. Haben wir aber vielleicht einen Augenblick Ruhe und leiden und fürchten wir nicht für uns, so gibt es tausend Anlässe, für die Unsrigen zu zittern und Thränen zu vergießen. Selbst die Furcht und Angst kann wieder gefürchtet werden, und die Erinnerung an erlittene Schmerzen, Leiden

und Trübsale führt uns diese gleichsam immer vom Neuen zurück und läßt die Wunden, die sie uns geschlagen, nicht zur völligen Heilung gelangen. Da der Mensch zur Thätigkeit geboren ist, wie der Vogel zum Fluge Job. 5, so sollte die Arbeit ihm eine Lust seyn. Sie ist aber für ihn eine drückende Last geworden. Selbst von dem edelsten Ringen und Streben, von dem Streben nach Erkenntniß, sagt der Weise im Buche Ecclesiastes: „Und ich gab mein Herz hin, um kennen zu lernen Klugheit und Lehre, Irrthum und Thorheit, aber ich habe gefunden, daß auch darin Mühe sey und Geistesplage, weil bei vieler Erkenntniß viel Unwillen ist und weil der die schmerzliche Mühe vermehrt, welcher die Wissenschaft mehrt" Pred. 1. Zu den physischen Uebeln gesellen sich die moralischen. Da ist in dem Menschen etwas Böses, das allem freien Wollen und aller klaren Erkenntniß voran eilt. Wer hat das unmündige Kind gelehrt, eigensinnig, schadenfroh, zerstörungssüchtig, böswillig, neidisch, zank- und streitsüchtig, träge in der Uebung seiner kleinen Pflichten, behend und thätig in Verletzung derselben zu seyn? Und welches Gestrüpp der Ungerechtigkeit wächst mit dem zunehmenden Alter aus diesen Samenkörnern des Unkrautes empor! Da ist im Innern des Menschen ein fortwährender Kampf und Streit. „Das Fleisch begierdet wider den Geist und der Geist wider das Fleisch, denn diese sind einander entgegen." Da ist die unersättliche Habsucht, „die Wurzel alles Bösen," die Quelle des Betruges, des Diebstahles, des Raubes und Mordes, des verwüstenden

Krieges und blutiger Empörung, die stets bereite Verkäuferin des Rechtes und der Gerechtigkeit. Da ist der blasse Neid, der Feind eigenen und fremden Glückes. Die Unmäßigkeit und Unzucht verwüsten Seele und Leib und erniedrigen den Menschen tief unter das Thier. Der Hochmüthige und Ehrgeizige will für sich nichts hören von Unterordnung und Gehorsam, Alles soll vielmehr ihm unterthan seyn, alle Ehren-Aemter und Würden betrachtet er als sein, und hätte die Welt vor ihm sich demüthig geneigt, so wäre er nicht zufrieden, bis auch der Herr des Himmels und der Erde allen Creaturen in Unterwürfigkeit sich angeschlossen hätte. Und dabei ist das moralische Uebel in keiner Weise beschränkt, sondern herrscht allüberall, in allen Ländern, zu allen Zeiten, unter allen Verhältnissen, in allen Ständen. Der Diener leidet durch den Uebermuth, die Launen und die Hartherzigkeit des Herrn, der Herr durch die Trägheit, den Ungehorsam und die Treulosigkeit des Dieners. Der Ehegatte klagt über die Putz- und Genußsucht der Ehegattin, diese über die Trunkenheit und Treulosigkeit des Gatten. Der Reiche will nicht geben, und der Arme will nur empfangen, ohne zu arbeiten, ohne zu sparen. Der Sohn will nicht gehorchen, der Vater nur befehlen, nicht aber durch den eigenen, geordneten Lebenswandel ihm ein Beispiel zur Nachahmung geben. Dabei hat der Irrthum und die Lüge Alles durchsäuert, selbst die Wissenschaft, die Kunst und Geschichte, sowie das ganze menschliche Leben im Kleinen und im Großen. Darum sind oft selbst hoch gepriesene Tugenden nichts als ver-

schleierte Laster, und ihre Träger reißende Wölfe, die in das Fell des unschuldigen Lammes sich gekleidet haben. Die Wohlthätigkeit, der Berufseifer, die Tapferkeit sind manchmal nichts, als verhüllter Ehrgeiz, die Frömmigkeit ist Heuchelei, die Unterwürfigkeit demuthslose Klugheit und Berechnung, die Freundschaft Eigennutz. Dazu kömmt, daß nicht bloß die Bösen, sondern auch die Guten den Leiden und Uebeln dieser Welt unterworfen sind. Sie haben Spott und Mißhandlung zu ertragen, Bande und Einkerkerung, sie werden gesteinigt, zersägt, gefoltert, sie gehen umher im Gewande des Elends, Mangel leidend, gedrängt, sie irren umher in Wüsten und Gebirgen, in Höhlen und Klüften der Erde. Vgl. Hebr. 11. Und hat der Mensch seinen kurzen irdischen Lauf vollendet, so steht er, wie der Unglaube behauptet, an der Pforte des Nichts, oder, wie uns der Glaube sagt, an der Schwelle einer ungewissen Zukunft, des Himmels oder der Hölle, nicht wissend, ob ihn sein Weg da oder dorthin führen werde.

Und doch ist der Mensch, dieses Wesen, das so vergänglich und hinfällig, so voll leiblicher und geistiger Mängel und Gebrechen ist, der Herr und König der Erde. Der Schöpfer hat ihn nur wenig unter die Engel erniedriget und mit Herrlichkeit und Ehre ihn gekrönt. Er hat ihn gesetzt über die Werke seiner Hände. Alles hat er ihm zu Füßen gelegt, die Schafe und Rinder allzumal, dazu auch die Thiere des Feldes, die Vögel des Himmels und die Fische des Meeres, welche durchwandeln die Wege des Meeres. Vgl. Ps. 8. Er ist in Bezug auf die Sinnenwahrnehmung und

die körperlichen Kräfte beschränkt und in enge Grenzen gebannt. Der Löwe übertrifft ihn an Stärke, der Luchs an Schärfe des Gesichtes, der Hirsch an Schnelligkeit, der Hund an Schärfe des Geruches. Und doch sind sie ihm unterthan! Die Elemente der Natur vermögen ihm mit Leichtigkeit das Leben zu rauben. Und doch dämmt er Flüsse und Seen und selbst das Meer in seine Ufer ein und durchsegelt ihre schäumenden Wogen, leitet den Blitzstrahl, wohin er will, durchwühlt die Eingeweide der Erde und erhebt sich hoch über unsern Erdball in die Lüfte. Die Gebirge sind noch dieselben, die sie vor Jahrtausenden gewesen; die Eichen und Cypressen sehen Generationen werden und vergehen, der Hafer, den man unter alten Druidenbänken, und die Zwiebel, welche man in den Mumien gefunden, bezeugen durch die ihnen innewohnende Keimkraft, um wie viel zäher und unverwüstlicher das Leben der Pflanzen, denn das des Menschen ist. Und doch trägt der Mensch das lebendige Bewußtseyn in sich, daß Etwas von ihm noch seyn werde, wenn jene längst zu seyn aufgehört haben werden. Der Mensch verschwindet wie ein Atom, wie ein Stäubchen in den ungeheuren Revieren der Natur. Selbst die Erde, welche er bewohnt, ist wie ein Punkt im Verhältnisse zu jenen unermeßlichen Lichtkörpern, welche im großen Weltraume ausgestreut sind. Jenes große Licht, die Sonne, welche über dreißig Millionen Stunden von uns entfernt ist, so daß sie eine eilende Kanonenkugel erst in Jahren zu erreichen vermöchte, hat eine Masse, aus welcher hundert und fünfzigtausend solcher Kugeln,

wie unser Erdball ist, gemacht werden könnten. Jene anderen unermeßlichen Sonnen, welche wir wegen ihrer für uns nicht wahrnehmbaren Bewegung die feststehenden, fixen Gestirne nennen, könnten schon längst erloschen seyn, obwohl wir ihr in Einer Secunde 10,000 Stunden durcheilendes Licht noch Jahre lang auf die Erde herabfunkeln sehen. Aber dennoch mißt der Mensch ihre Größe und berechnet ihre Bahnen, erkennt sie also, ohne von ihnen erkannt zu werden, und ist somit größer, als sie, insoferne das Begreifende immer größer ist, als das Begriffene. Der Mensch zieht an dem Joche der Sünde. Der Irrthum, die Lüge, die Heuchelei, die Treulosigkeit, der Haß, der Neid, schwingen ihr gebietendes Scepter über ihn. Und doch schätzt der Mensch die Seelen seiner Mitmenschen so hoch, daß er vielfach keine süßere Lust kennt, als gleichsam in denselben zu leben, dort geachtet und gefeiert zu seyn! Der Mensch (mag es vielleicht auch äußerlich anders scheinen) fühlt sich hienieden unläugbar unbehaglich, wenn nicht selbst unglücklich. Die ganze sichtbare Schöpfung vermag sein Herz nicht zu befriedigen. Hat das Thier die Bedingungen seines leiblichen Daseyns und Gedeihens, so ist es vollkommen zufrieden gestellt. Es verlangt nichts Außer- oder Ueberirdisches, während der Mensch nach etwas Höherem begehrt, als die Erde zu bieten vermag. Der Adler, die Schwalbe, welche ungeheure Räume in ununterbrochenem Fluge zu durchmessen vermögen, machen nicht den geringsten Versuch, in den Mond oder in Eines der Gestirne zu fliegen. Den Menschen aber

kann nur die erkannte Unmöglichkeit der Ausführung von einem solchen Versuche abhalten. Dieses über die Erde hinaus gehende Sehnen und Streben ist ein großer Beweis von der erhabenen Würde der menschlichen Natur. Dabei hat der Mensch das Bewußtseyn, daß er diese Würde ehedem in einem vollkommeneren Grade besessen, als es gegenwärtig der Fall ist. Es ist in ihm etwas von dem Gefühle eines Königs, der seinen Thron verloren hat.

Es ist unläugbar, daß wir in der Erhabenheit und der tiefen Erniedrigung der menschlichen Natur eine Erscheinung, ja eine kleine Welt voll von Widersprüchen haben, deren Grund verborgen ist. Wir stehen somit vor einem Geheimniß, oder haben, wenn man will, ein Räthsel vor uns.

> — So legt der Dichter ein Räthsel
> Künstlich mit Worten verschränkt, oft der Versammlung ins Ohr.
> Jeden freuet die seltne, der zierlichen Bilder Verknüpfung.
> Aber noch fehlet das Wort, das die Bedeutung verwahrt.
>
> Göthe.

Die sich selbst überlassene Weltweisheit hat nach diesem Worte entweder gar nicht gesucht, oder, wenn sie dieses that, sich bald von der Unmöglichkeit überzeugt, dasselbe zu finden, da weder das Selbstbewußtseyn, noch die Profangeschichte genügende Anhaltspunkte, sondern nur Ahnungen und an und für sich unbestimmte Andeutungen für die Lösung des Räthsels darbieten. Nur die göttliche Offenbarung und die heilige Geschichte lüftet den Schleier, welcher die menschliche Natur in ihrem gegenwärtigen Zustande umhüllt.

Gehen wir an der Hand der heiligen Geschichte bis auf die Uranfänge aller Dinge und des menschlichen Geschlechtes zurück, so finden wir in der Stufenfolge der irdischen Schöpfungen dem Menschen die oberste Stelle angewiesen. Schon sein Leib wird nicht, wie die Thierkörper, auf Gottes Geheiß durch die Kräfte der Natur hervorgebracht, sondern von Gott unmittelbar gebildet. Ehe aber der Schöpfer dies Werk seiner Hände beginnt und den Menschen schafft, läßt er an die Stelle der befehlenden Form des Schaffens, in welcher er bisher gesprochen hatte: „es werde Licht, das Firmament breite sich aus in Mitte der Gewässer u. s. w." die berathende treten, denn es soll ein Wesen ins Daseyn gerufen werden, welches nicht nur alle übrigen Geschöpfe der Erde an Erhabenheit und Würde übertrifft, sondern auch bei aller äußerlichen Aehnlichkeit mit denselben doch wesentlich von ihnen verschieden ist. Der Vater spricht zu dem Sohne und dem heiligen Geiste: „Lasset uns den Menschen machen, nach unserem Bilde und unserer Aehnlichkeit," und er „haucht" dem aus „Erdenstaub" Gebildeten „den Odem des Lebens, in sein Angesicht," und „zeichnet das Licht seines (eigenen) Angesichtes über ihn" Ps. 4, auf daß er ihn erkenne und lieben möge in ähnlicher Weise, wie er sich selbst erkennt und liebt. Der Mensch ist also nicht bloß als König und Herr in die Natur gestellt, sondern auch über dieselbe hinaufgerückt; er ist kein bloßes Naturwesen, sondern auch Geist, wie derjenige, dessen Hauch er in sich trägt; seine Seele ist nicht Materie, denn in Bezug auf ihn werden nicht

mehr die Worte gesprochen, mit welcher der Schöpfer die Thierseelen ins Daseyn gerufen: „Die Erde bringe jegliche lebende Seele hervor, die vierfüßigen, die kriechenden Thiere." So ist der Mensch, dieser Schlußstein der irdischen Schöpfung, dessen Daseyn mit der heiligen Sabbathruhe des Schöpfers beginnt, diese Welt im Kleinen (μικροκοσμος), in welcher gewissermaßen das ganze Schöpfungswerk sich wiederholt, nach Gottes Sprache „alle Creatur (**omnis creatura**)," denn Gott hat (wie die heilige Hildegard schön sagt), da er die Welt schuf, das Siegel aller Creatur auf den Menschen gedrückt, wie man die Zeit und Zahl eines ganzen Jahres auf ein kleines Stück Pergament schreibt. Darum gibt es auch kein Geschöpf, weder ein sinnliches, noch ein geistiges, welches nicht in dem Menschen erkannt werden könnte, weil er von allen Geschöpfen etwas an sich hat. Diese erhabene Natur des Menschen schmückte und zierte der gütige Vater des Menschengeschlechtes überdies noch durch das übernatürliche Gnadengeschenk der ursprünglichen Gerechtigkeit, welche dem Erkenntnißvermögen die anerschaffene Klarheit, dem Willen die Geradheit und Kraft, dem Herzen die Liebe Gottes wahren, und die vollkommenste Harmonie und Ordnung des Höheren und Niederen, des Geistes und der Natur, aller Gedanken, Strebungen und Gefühle sichern sollte. So mit natürlichen und übernatürlichen Gaben reich ausgestattet war der Mensch, wie die Väter sagen, nicht nur der Aufseher und König des Irdischen (ἐποπτης και βασιλευς των ἐπι γης), sondern auch die Zunge der Schöpfung (γλωττη της κτισεως), mit

welcher diese in heiliger Liebe ihrem Schöpfer und Herrn unabläßig Dank, Ehre, Anbetung und Lobpreis darbringen sollte. Und damit die Seele des Menschen stets freudig gehoben bliebe, und sein Befinden seiner Beschaffenheit entspräche, hat der selbst unendlich glückselige Schöpfer sein Ebenbild in das Paradies, einen Ort der Wonne, versetzt, von welchem sich bei allen Völkern dunkle Erinnerungen erhalten haben, sie mögen nun die Tage, welche die Menschheit in jenem glückseligen Zustande durchlebte, mit den Griechen und Römern als goldenes Zeitalter oder mit Zoroaster als die Herrscherperiode des Ormuzd, welcher die schlimme Zeit des Ahriman nachgefolgt ist, oder wie immer bezeichnen.

Der Mensch, das Werk des vollkommensten Wesens, war vollkommen geschaffen, aber noch nicht vollendet. So ist auch die Pflanze schon in den ersten Stadien ihres Daseyns vollkommen, aber die Vollendung kömmt ihr erst im Laufe der Zeit durch die Entwicklung. Diese ist bei bloßen Naturwesen eine nothwendige, bei Geistwesen aber eine freie. Der Mensch war von Gott in das Gute hineingeschaffen, aber er sollte sich selbst durch eine freie That darin feststellen. Gott hatte sich ihm als seinen Schöpfer und Herrn angekündiget, er sollte ihn aber frei als solchen anerkennen, denn nur eine freie Anerkenntniß war seiner, des frei geschaffenen, und Gottes, des freiesten Wesens, würdig. Gott hatte ihm eine Lebensgefährtin beigegeben, die er lieben sollte, aber als ein geschöpfliches Wesen mit einer Liebe, die der Liebe des Schöpfers untergeordnet wäre. Er sollte

durch den Sieg des Geistes über die Sinnlichkeit, sich als den wirklichen Herrn der Natur bewähren, durch freie Unterordnung aber unter den Willen seines eigenen Herrn das thatsächliche Bekenntniß ablegen, daß er diesem zwar ähnlich, aber nicht gleich seyn wolle, denn nur die Herrschaft Gottes über sich selbst anerkennend sollte er in dessen Namen über die Erde und ihre Geschöpfe herrschen. Darum wurde sein Gehorsam auf die Probe gestellt. Diese Prüfung hat der Mensch nicht bestanden. Seine hohe Bestimmung und die ihm in der Schöpfung angewiesene erhabene Stellung erregte den Neid eines Wesens, welches von Gott abgefallen war und Genossen seines Elendes suchte. Ein der Finsterniß der Hölle entstiegener, Gott feindlicher Dämon deutete das den ersten Menschen gegebene Verbot so, als sollten diese dadurch verhindert werden, zur vollen Erkenntniß des Guten und Bösen, somit zur Allwissenheit, und zum Bewußtseyn ihres eigenen Wesens zu kommen. Ser Satan log also unsern Stammeltern dasselbe vor, was er in der Folge (wenn es nicht ein Nachklang der heiligen Geschichte ist) den Heiden vorgespiegelt hat, nemlich, daß die Gottheit neidisch sey (*το δε θειον παν ἐον φθονερον τε και ταραχωδες*. Herodot.), und zwar den Menschen um des Wissens willen beneide. Der Versuchung zum Hochmuthe die zur sinnlichen Lust beigesellend, wendete sich der Versucher zuerst an das schwächere Weib und lud dasselbe ein, die Hand nach der verbotenen Frucht auszustrecken, deren Genuß ihr angeblich das vorenthaltene vollkommene Glück bringen würde. Die Ver-

suchte betrat nicht nur selbst den krummen Weg des Ungehorsams gegen Gott, dessen sprechendes Symbol die versuchende Schlange war, sondern zog auch ihren Gatten mit sich nach, in welchem die Liebe aus den Grenzen der rechten Ordnung heraustrat, so daß er das Geschöpf seinem Schöpfer vorzog und seinem Weibe mehr zu Willen war, als seinem Herrn und Gott. So zerriß er schnöde das Band des himmlischen Sinnes, der heiligen Liebe, welches ihn an sein höchstes Gut knüpfte, und ließ sich die Sklavenkette irdischen Sinnens und Trachtens, unbegrenzter Selbstsucht, dafür anlegen. Statt des bisherigen reinen Himmelslichtes der Unschuld trat die dunkle Wolke der Schuld zwischen ihn und seinen Gott, eine große, eine unendliche Schuld, denn das Ebenbild hatte wider das Urbild sich aufgelehnt, der Endliche wider den Unendlichen sich erhoben, er hatte des Mäjestätsverbrechens sich schuldig gemacht, da er, mit der Aehnlichkeit nicht zufrieden, Gott gleich zu seyn verlangte. Soll aber dieser wirklich Gott seyn und bleiben, so kann er keinen Gleichen neben sich dulden, denn er ist nur dadurch Gott, daß er nicht Seinesgleichen hat. Gott mußte daher den Empörer von sich stoßen. Sein Sturz aber war eine Trennung von dem höchsten Gute, dem Inbegriffe alles Guten und eben darum eine Ueberantwortung an alle Arten von Uebeln. Die Natur erkannte den Sklaven der Sinnlichkeit, der das göttliche Ebenbild in sich verwüstet hatte, nicht mehr als ihren Herrn und als den Repräsentanten der Gottheit an. Hiemit hat sich Alles rings um den Menschen zum Schlimmen geändert.

Die wider den Empörer empörte Natur bekämpft ihn nun mit allen ihren Elementen, und der Sieg ist ihr gesichert, denn der Kampf endet mit der Auflösung des äußeren, von dem Lebensspender und höchsten Richter zu der angedrohten Strafe, nemlich zum Tode verurtheilten Menschen. Dieser erleidet ein der gänzlichen Vernichtung ähnliches Schicksal, damit er nicht vergesse, daß er nicht ein unvergängliches, ewiges Wesen sey, das aus sich und durch sich selbst ist, sondern ein an sich nichtiges und vergängliches Geschöpf, das einen Herrn über sich hat, der die höchste Gewalt über Leben und Tod hat. Die Erde bringt nicht mehr willig Früchte zum Unterhalte desselben hervor, sondern er muß sie ihr mitten unter dem überall wuchernden Unkraute im Schweiße seines Angesichtes abringen. Das Thierreich, vorher im freundlichsten Verkehre mit dem Menschen, ist nun demselben entfremdet; die stärkeren Thiere widersetzen sich ihm und bedrohen sein Leben, die schwächeren meiden seine Nähe, die ihnen unheimlich geworden, und fliehen vor ihm. Aber auch derjenige Theil der Natur, welchen der Mensch an sich hat und seinen Leib nennt, ist aus seiner rechten, freundlichen Stellung zu dem eigentlichen, inneren Menschen gewichen. Denn die menschliche Natur hat ihren übernatürlichen Schmuck und ihre himmlische Zier und hiemit das Band der Einheit verloren. Darum ist Zerrissenheit und Zwietracht in das Innere des Menschen eingedrungen. Das Fleisch empört sich wider den Geist. Der Mensch entdeckt selbst an sich Schändliches, weßwegen er es für nothwendig hält, Gottes Schöpfung

an sich zu verhüllen. Der Geist ist von der Finsterniß der Unwissenheit und des Irrthums umnachtet, sein Wille gebrochen, und beide sind mit einander im Widerspruch. Sieht daher der Mensch auch das Bessere und muß er es billigen, so folgt er doch dem Schlechten. Darum ist ihm auch Gott, mit dem er vorher freundlich verkehrt hat, unerträglich geworden, und so sehr ist sein Sinn umdüstert, daß er vor dem Allwissenden und Allgegenwärtigen sich verbergen zu können glaubt. Fast bei allen Völkern finden sich Erinnerungen an das, was uns die heilige Geschichte über den ursprünglichen und den jetzigen Zustand des Menschen berichtet. Aristophanes scherzt zwar (im Gastmahle des Plato), aber durch den Scherz blickt unverkennbar die zu Grunde liegende Ueberlieferung hindurch, wenn er sagt, die Menschen hätten ursprünglich schon äußerlich eine vollkommene Gestalt, nemlich die einer Kugel gehabt, und groß sey ihre Kraft und Festigkeit gewesen; bei ihrem hochfahrenden Sinne aber hätten sie sich an die Götter gewagt und den Himmel zu ersteigen versucht, um die Götter anzufallen. Da hätte Zeus, der einen Augenblick versucht war, das ganze Geschlecht zu vernichten, einen Ausweg ersonnen, wie die Menschen bleiben könnten und doch geschwächt von ihrem Muthwillen ablassen müßten. Er habe jeden von ihnen mitten durchschnitten, so daß der Mensch jenem Fische ähnlich wurde, welcher Zunge heißt, und ein halber Fisch zu seyn scheint. Er ist also um seines Frevels willen kein ganzer, sondern so zu sagen nur ein unvollkommener, halber Mensch.

Ein Giftbaum bringt giftige Früchte und giftigen Samen hervor, so daß seine Art und sein Wesen nach Jahrtausenden noch allen seinen Sprößlingen unverändert innewohnt. Der Mensch gehört zwei Reichen, durch seinen Leib dem Naturreiche, durch seinen Geist dem Geisterreiche an. In diesem gibt es nur ein abgeschlossenes Fürsichseyn, nur Individualität, nur Persönlichkeit. Keines der geschaffenen reinen Geistwesen ist in Bezug auf seinen Ursprung und die Art seines Daseyns von den übrigen abhängig. Darum ist hier auch das Verdienst, wie die Schuld, rein persönlich und geht nicht von Einem auf den Andern über, es sey denn durch eigenen Willensentschluß und freie Theilnahme. In der Natur aber, in welcher ein inniger Zusammenhang des Werdens und Seyns ist, da ist auch Solidarität, Gemeinsamkeit, welche in dem Grade eine größere ist, in welchem Naturwesen höher gestellt und vollkommener sind. Erträgt daher wohl der Baum den Verlust einiger Zweige und Aeste ohne besondern Schaden, so zuckt doch der ganze thierische Organismus in Schmerz zusammen, wenn auch nur ein kleines, untergeordnetes Glied verwundet wird. Wie im einzelnen Organismus, so ist es auch im großen Ganzen, in der großen, von Einem Menschenpaare abstammenden Menschenfamilie. Das Band der Zeugung, durch welche dieselbe Menschennatur auf Alle übergetragen worden, knüpft sie darum auch an die Sünde derjenigen, welche die gemeinsame Quelle ihres Werdens sowohl, wie der Art ihres Daseyns sind. Wir haben daher mit dem Seyn auch das Sündig-seyn von unseren

Stammeltern, jenem Samen des Menschengeschlechtes, geerbt — eine traurige Erbschaft allerdings, von deren Wirklichkeit aber Alles in uns und um uns Zeugniß ablegt, die Natur, welche in tiefe Melancholie versunken „seufzt, und in Geburtsnöthen liegt und der Verklärung der Kinder Gottes entgegen harrt," der Widerspruch des eigenen Denkens, Wollens und Thuns, die Leichtigkeit und Freudigkeit, mit welcher der Mensch das Böse, die Schwerfälligkeit und der Widerwille, womit er das Gute vollbringt, die Kunst, die Wissenschaft, die menschlichen Einrichtungen aller Art, welche sämmtlich ihre dunklen Seiten haben, die nicht von demjenigen seyn können, welcher als der Vater des Lichtes bezeichnet wird, die Profan- und Kirchengeschichte, welche auf vielen Blättern mit Thränen und Blut geschrieben ist.

Dasjenige aber, was das Verderben über die ganze Gattung gebracht hat, kann auch dessen Heil vermitteln, denn in derselben Ordnung und nach demselben Gesetze, nach welchem die Schuld übertragbar ist, ist es auch das rettende Verdienst. Aber die physische Zeugung, durch welche sich die Schuld auf Alle übergeleitet hat, ist ohne Vernichtung des ganzen Geschlechtes und ohne einen neuen Anfang desselben nicht zu beseitigen. Soll daher das einmal ins Daseyn gerufene Geschlecht erhalten, aber doch in seiner tiefsten Wurzel erneuert werden, so ist eine geistige Zeugung nothwendig, welcher sich im Gegensatze zu der unfreiwilligen Theilnahme an der sinnlichen Natur des alten, die freiwillige an der des neuen Stammvaters gesellen kann. Aber wer soll dieser zweite, bessere Adam seyn? Ein Engel des

Himmels — dieser gehört dem Geisterreiche an, in welchem sowie die Schuld, so auch das Verdienst nicht vererbbar ist. Ein gewöhnlicher, von dem gefallenen Adam abstammender Mensch — dieser ist selbst mit Sünde belastet und kann so wenig, als ein Engel die unendliche Schuld mit einem gleichen Verdienste aufwiegen. Gott — aber dann wäre es der Nemliche, welcher Genugthuung fordert und sie gibt, was nicht anzunehmen ist. Was gibt es außerdem noch für ein Wesen, von dem Rettung zu erwarten wäre, und das, wie Irenäus sagt, Alles von der Beflecktung der Gegenwart wieder auf seinen unbefleckten Anfang zurückzuführen vermöchte, als einen Gott-Menschen? In der That hat nach dem Zeugnisse der heiligen Geschichte der Sohn Gottes die menschliche Natur angenommen, um das große Werk der Erneuerung des Menschengeschlechtes zu vollbringen. Er stammt nicht aus der vergifteten Wurzel unseres Geschlechtes, nicht von Adam ab, sondern ist vom heiligen Geiste empfangen, jedoch aus dem Leibe einer unbefleckten, von der Makel der Erbschuld reinen Jungfrau geworden, um doch unserem Geschlechte anzugehören und das Weib, wie es an der allgemeinen Sünde und dem Falle der ganzen Gattung Antheil gehabt, so auch an deren Rettung und Heiligung Theil nehmen zu lassen. Als Mensch konnte er zur Sühne der ungeordneten, freiwilligen Lust, durch welche die Sünde in die Welt gekommen, dem freiwilligen Leiden sich unterziehen und sein Verdienst dem ganzen Menschengeschlechte zuwenden. Als Gott, der er ist hochgelobt in alle Ewigkeit! konnte er das an sich

endliche menschliche Verdienst zum unendlichen ergänzen, um damit die unermeßliche Schuld aufzuwiegen. Und dies hat er auf Golgatha gethan am Holze, von welchem auch das Verderben gekommen war. Er ist da erhöht worden, um Alles an sich zu ziehen. Die Theilnahme aber an seinem erlösenden und heiligenden Verdienste ist eine geistige, und zugleich eine leibliche. Wie der erste Adam sein sündiges Fleisch und Blut durch die leibliche Zeugung mitgetheilt hat zum Tode, so spendet der zweite bessere Adam uns im heiligen Mahle der Liebe seinen verklärten Leib zum Leben und zur Unvergänglichkeit und zum Ersatze für die Frucht des Lebensbaumes, um welche die Schuld unseres leiblichen Stammvaters uns gebracht hat. Alles aber, was er hiefür von uns verlangt, läßt sich mit Einem Worte aussprechen. Es ist das Nemliche, was ihn für uns in den Tod geführt und an das Kreuzesholz geheftet hat, nemlich die Liebe.

Das ist also des Menschen Lage und Zustand! Er ist ein ursprünglich vollkommenes und gut erschaffenes, gottähnliches Wesen. Wie ein schöner Morgen ist er im Glanze der Unschuld, der Gottgefälligkeit und heiligen Liebe aus der Hand Gottes hervorgegangen, um zu wachsen bis zum hellen Mittage der ewigen Glorie. Die Annahme (Rousseau's), daß der durch alle Arten von Leidenschaften und sittlichen Verirrungen befleckte wilde Mensch (welcher nur ein verwilderter ist) in dem Urzustande der Menschheit sich befinde und somit denselben darstelle, ist ein nichtiger Wahn, welcher mit der Geschichte, der Vernunft und dem natürlichen

Gefühle in Widerspruch steht. Indessen befindet sich der Mensch nicht mehr (obwohl von Pelagius, Socinus und manchen Aufgeklärten der Neuzeit das Gegentheil behauptet wird) in dem ursprünglichen Zustande. Er ist durch eine freie That von seinem Schöpfer und Herrn und somit von dem Lichte, von der Wahrheit, von der Güte, von der Heiligkeit und Gerechtigkeit abgefallen und der Finsterniß, der Lüge, der Bosheit, der Unheiligkeit und Ungerechtigkeit verfallen und eben darum seinem himmlischen Vater unähnlich geworden. Er hat Gott verlassen, darum wurde er auch von ihm verlassen; er hat der heiligen Liebe, die ausgegossen war in seinem Herzen, die Mitwirkung versagt, darum wich sie auch von ihm; er hat der Himmelsgabe sein Herz verschlossen, darum ward sie von ihm genommen. Und in diesen Fall hat er seine ganze Nachkommenschaft hineingezogen. Aber „wenn der Mensch fällt, so zerschlägt er sich nicht, denn der Herr legt ihm seine Hand unter" Ps. 36. Gottes Erbarmen ist größer, als alle und jede menschliche Schuld. Insbesondere ist das göttliche Ebenbild d. h. die Fähigkeit, Gott zu erkennen und zu lieben, obwohl fast bis zur Unkenntlichkeit entstellt, doch nicht vernichtet worden. Das geistige Auge des Menschen ist zwar krank und von dunkeln Wolken umdüstert, aber es hat die Sehkraft nicht verloren, und die Sonne der Geister kann die düsteren Nebel wieder zerstreuen. Sein Wille gleicht den Gliedern jenes Lahmen, welcher vor dem Schwemmteiche der Heilung lag, ohne die Kraft zu besitzen, in denselben hinabzusteigen. „Das Wollen liegt ihm nahe, aber

das Vollbringen findet er nicht.“ Die Macht des Allerhöchsten aber, welche den menschlichen Willen geschaffen, kann diese Ohnmacht wieder von ihm nehmen. Das Herz des gefallenen Menschen hat nur einige Funken der ursprünglichen, heiligen Liebe bewahrt. Aber derjenige, welcher seinen „Athem aussendet, und es steht eine Schöpfung da,“ kann diese wenigen, schwachen Funken zu hellen Flammen anfachen. Und er ist bereit, dieses zu thun. Die Sünde hat einen Entwicklungsgang der Menschheit herbeigeführt, in welchen Gott selbst eingegangen ist. Er hat dieses gethan durch einen Act der höchsten Liebe, durch seine Menschwerdung und sein Leiden, um die Abgefallenen durch die süße Fessel der Liebe wieder an sich zu ziehen. Alle sollten denjenigen lieben, der sie zuerst geliebt hatte. Ihr Elend und seine Majestät sollten kein Vorwand seyn, der Liebe das Herz zu verschließen, da er aus Liebe zu ihnen sich herabgelassen. Nach einer Aeußerung (im Gastmahle des Plato) ist es Eros (die Liebe), welcher zu den Gütern zurückführen muß, die durch die Schuld der ersten Menschen verloren gegangen sind. Der zweite Adam hat uns übrigens mehr Gutes gebracht, als wir durch den ersten verloren haben. Wo die Sünde überfloß, da wurde noch überfließender die Gnade, so daß wir mit der Kirche ausrufen können: „O glückliche Schuld, die einen solchen, einen so großen Erlöser uns gebracht hat!“

Die Bestandtheile des Menschen.

Und Gott der Herr bildete den Menschen aus Erdenstaub und hauchte in sein Angesicht den Odem des Lebens, und so ward der Mensch zum lebendigen Wesen. I. Mos. II. 17.

Ein Philosoph des Alterthums (Diogenes) ging am hellen Mittage mit einem brennenden Lichte in der Laterne auf den Marktplatz, sich anstellend, als suche er Etwas. Da man ihn fragte, was er suche, antwortete er: Menschen. In ähnlicher, wenn auch veränderter Weise, suchen bis zu dieser Stunde noch Viele den Menschen, obwohl Jahrtausende hindurch von zahllosen Forschern zahllose physiologische und psychologische Untersuchungen über dessen äußeres und inneres Wesen angestellt worden sind. Die abweichendsten Ansichten haben sich in dieser Beziehung schroff einander gegenüber gestellt. Der Mensch, sagen da die Anhänger des Materialismus, ist nicht wesentlich vom Thiere verschieden, sondern nur auf eine höhere Stufe gerückt, denn es gibt überhaupt nur körperliche Wesen. Das, was man die Seele oder den Geist nennt, ist nichts als feiner organisirte Materie. „Der Hauch in

unserer Nase ist Rauch und die Seele ein Fünklein zur Bewegung des Herzens. Ist es erloschen, so wird unser Leib Staub, und der Geist verfliegt, wie dünne Luft." Andere dagegen nehmen wohl an, daß es etwas Unkörperliches, Geistiges gebe, behaupten aber, daß dasselbe als Form des Körperlichen von letzterem unablösbar sey. Nach diesen wäre Gott die Alles lenkende und regierende Weltseele, die menschliche Seele aber, wie der Mensch ein Theil des Universums, so jene eine Partikel jener Weltseele. Wieder Andere (die Spiritualisten) behandeln wenigstens den Menschen so, als wäre er ein reines Geistwesen, weßwegen sie auch das Aeußere in Religion und Sitte als gleichgiltig oder ganz werthlos zu bezeichnen pflegen. Einige haben auch verschiedene Gattungen von Menschen unterschieden und (mit den Manichäern) behauptet, daß es ihrer Natur nach gute und böse Menschenseelen, oder (mit den Gnostikern), daß es Geistmenschen (Pneumatiker), Seelenmenschen (Psychiker) und ganz sinnliche Menschen (Hyliker) gebe. So huldigt der Mensch den entgegengesetztesten Ansichten, sogar in Bezug auf das, was ihm am nächsten liegt, nemlich in Bezug auf sein eigenes Selbst. Da das geschaffene Licht uns nicht genügend leuchtet, so wollen wir auch hier wieder zu dem ungeschaffenen, göttlichen Lichte unsere Zuflucht nehmen.

Die heilige Schrift sagt, der Mensch sey „Staub, welcher wieder zur Erde kommt, wovon er ist, und Geist, welcher zu Gott zurückkehrt, der ihn gegeben" Pred. 12., er bestehe aus einem „Leibe," der getödtet

werden kann, und habe eine „Seele," die jenseits gerichtet werden wird. Vgl. Matth. 10, eine Seele, zu deren Bezeichnung die Schrift ein Wort (כָּבוֹד) gebraucht, welches sonst Ehre, Ruhm, Pracht, Glanz, Majestät und Herrlichkeit, auch den Lichtglanz bedeutet, von welchem die Gottheit umflossen ist. I. Mos. 49. Ps. 16, 57, 108, 30 (29). Die Thiere haben zwar auch eine Seele, aber diese ist ein Produkt der Erde (producat terra animam viventem in genere suo, jumenta etc.) I. Mos. 1, und somit etwas Materielles; die menschliche Seele dagegen ist von einem immateriellen Wesen, von Gott unmittelbar gegeben (inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae) I. Mos. 2, und daher selbst etwas Immaterielles, obgleich die Schrift hiefür auch gewisser Ausdrücke sich bedient, welche Wind, Athem, Luft bedeuten. Allein die Schrift redet eben die Sprache des Menschen, der nicht bloß Geist, sondern auch ein sinnliches Wesen ist und daher für die Seele, zumal da er davon keine klare Idee, keine Anschauung, sondern nur ein unmittelbares Gefühl hat, keinen ganz entsprechenden Ausdruck findet. Diese Zweitheilung (Dychotomie) finden wir auch bei den Schriftstellern der alten Kirche, bei Irenäus, Tertullian, Gregor von Nazianz, Augustinus u. s. w., die in vollkommener Uebereinstimmung schreiben: „Unser Wesen ist Vereinigung von Seele und Leib. Der Mensch besteht aus zwei Bestandtheilen (Substanzen), aus Leib und Seele, Fleisch (σαρξ) und Geist (πνευμα). Nichts ist im Menschen, was zu dessen Wesen und Natur gehörte, außer Leib und Seele." Augustinus insbesondere

weist jede einseitige Auffassung des Menschen als eines bloßen Geist- oder Naturwesens von sich, wenn er sagt: „Der Mensch ist nicht bloß Leib oder Seele allein, sondern besteht aus Seele und Leib.“

Indessen schließt diese Zweitheilung die manchen heidnischen Philosophen (z. B. Plotin) schon bekannte und in der neuesten Zeit (insbesondere durch Günther's Forschungen) wieder in den Vordergrund gerückte Dreitheilung (Trichotomie) nicht aus, vermöge welcher zwischen dem Leibe und Geiste sozusagen ein Mittelglied angenommen wird, ein Princip, welches die Materie belebt, und das man als thierische Seele oder als Nervengeist bezeichnet oder (nach Aristoteles) als Inbegriff der niederen Sinnesthätigkeiten (als Entelechie des Leibes) auffaßt. In manchen Stellen der heiligen Schrift werden nemlich auch drei Bestandtheile des Menschen unterschieden, nemlich Geist (*πνευμα*, רוּחַ) Seele (*ψυχη*, נֶפֶשׁ) und Leib (*σωμα*, בָּשָׂר) I. Theß. 5. Vgl. Hebr. 4. Wenn der heilige Paulus Gal. 5 sagt, daß das Fleisch wider den Geist und der Geist wider das Fleisch begierdet, so liegt der Gedanke nahe, daß in diesem Kampfe Leben gegen Leben steht, weil Lebloses nicht begierden kann, daß also auch das an sich todte Fleisch belebt, und somit ein Lebensprincip für dasselbe anzunehmen sey. In auffallender Weise spricht der heilige Jakobus Kap. 5. von einem Herzen (*καρδια*) des sinnlichen Menschen, welches durch Ueppigkeit und Wollust für den Tag des Gerichtes genährt wird. Die Väter bezeichnen den Menschen als ein vernünftiges

Thier (ζωον λογικον, νοερον, animal rationale). Wäre er aber ein Thier ohne dasjenige, was dem Thiere Leben und Empfindung gibt! Clemens von Alexandrien bezeichnet den Leib als die Wohnung der Seele (ψυχη), diese aber als die Wohnung des Geistes (πνευμα). Er unterscheidet vom eigentlichen Geiste einen leiblichen Geist (πνευμα σωματικον), welcher zumeist (auch in den heiligen Schriften finden sich einige dieser Ansicht nicht ungünstige Andeutungen) im Blute gesucht worden ist. Nach einer Stelle des Origenes bestehen die Menschen „aus Seele und Leib und Lebensgeist (spiritus vitalis)." Dem Menschen ist in der stufenweis aufsteigenden Ordnung der irdischen Geschöpfe die höchste Stelle angewiesen. Schon diese seine Stellung weckt unläugbar die Vermuthung, daß in ihm der Geist nicht mit der todten Fleischmasse, sondern mit der belebten Natur, mit dem ihm zunächst stehenden animalischen Leben sich vereinige und nicht zu den tieferen Stufen herabsteige, auf welchen die Pflanzen und die unorganischen Gebilde stehen. Ist es nicht angemessener, daß Leben mit Leben, Geist mit Geistartigem, als daß Lebendiges mit Leblosem, Geistiges mit völlig Geistlosem sich innigst verbinde? Erklärt sich die unläugbare Machtlosigkeit des Geistes in Bezug auf die Gestaltung und Erhaltung des Leibes vielleicht dadurch, daß dieser zunächst unter einem andern Lebensprincip steht? Ist vielleicht die zwischen Leib und Geist mitten inne stehende sinnliche Seele ein mehr geeigneter Träger zur Fortpflanzung des angestammten Bösen, als der Geist und der Leib? Hat etwa in

derselben der Geist eine Hülle, welcher er sich auch nach dem Tode bis zum Tage der allgemeinen Auferstehung der Leiber bedienen kann? Das sind Fragen, welche die Anhänger der Dreitheilung der menschlichen Natur nicht ohne Glück für sich ausgebeutet haben. Durch Eines aber unterscheiden sich die kirchlich Gesinnten in dieser Beziehung von den Irrlehrern, daß bei jenen die Dreitheilung stets wieder in die Zweitheilung sich auflöst, während diese die drei Bestandtheile des Menschen als unvereinbare, schroffe Gegensätze fassen. Die kirchlich Gesinnten sprechen daher mit Augustinus: „Drei Dinge sind es, woraus der Mensch besteht, nemlich Geist, Seele und Leib, die aber hinwiederum als zwei bezeichnet werden (duo dicuntur), weil man oft Seele und Geist zusammenfaßt. Der vernünftige Theil der Seele, dessen die Thiere entbehren, heißt Geist (spiritus). Dieser ist das Vorzüglichste in uns, dann kömmt das Leben (vita), wodurch wir mit dem Leibe verbunden werden, welches Seele (anima) genannt wird, zuletzt das Sichtbare und Unterste in uns, nemlich der Leib (corpus)."

Ist aber auch dem Leibe die unterste Stelle angewiesen, und ist er es, welcher (wie unter Andern schon Sokrates im Phädon weitläufiger auseinander setzt) den Menschen in der Erkenntniß der Wahrheit hindert wegen seiner nothwendigen Ernährung, welcher durch Krankheiten, Begierden und Lüste aller Art, durch Bangigkeit und mancherlei Tand zahllose Störungen, Spaltungen, Kämpfe und Kriege verursacht, weßwegen die wahre Weisheit im freiwilligen Absterben d. h. in der hienieden

möglichen Losreißung der Seele vom Leibe besteht: so ist doch der (manichäische) Abscheu vor dem Körperlichen und der (gnostische) Vernichtungskampf gegen dasselbe nicht zu rechtfertigen, sondern vielmehr ein Attentat gegen Gottes Schöpfung und Ordnung. Nach dem Ausspruche des heiligen Augustinus ist „jede Substanz, insoferne sie diese ist, gut," denn sie ist von Gott geschaffen, dessen Werke ohne Ausnahme gut sind. Wenn daher auch in dem gefallenen Menschen das Fleisch wider den Geist streitet, so ist doch das Körperliche an sich nicht böse, sondern gut. Es steht auch mit dem eigentlichen, unsichtbaren Menschen in keiner zufälligen, sondern in einer nothwendigen Verbindung; es gehört zum Wesen und daher zum Begriffe des Menschen. Wenn somit auch die Seele das Vorzüglichste in ihm ist, so ist sie doch nicht der ganze Mensch. „Da nur das der Mensch ist," sagt der heilige Thomas von Aquin, „was alle Handlungen des Menschen wirkt, die Seele allein aber ohne den Leib die sinnlichen nicht hervorbringt, so liegt es auf der Hand, daß die Seele allein nicht der Mensch, dieser vielmehr etwas aus Leib und Seele Zusammengesetztes ist." Wenn daher der Mensch das Wort „Ich" ausspricht, so denkt er dabei nicht bloß an seine Seele, sondern auch an seinen Leib. Die Vorsehung hat dem Menschen in der natürlichen Stellung des Leibes ein Zeichen gegeben, durch welches sie ihn fortwährend auf seine höhere, überirdische Bestimmung hinweist. Die Pflanzen sind mit ihrem obern Theile (die Wurzeln, durch welche sie hauptsächlich ihre Nahrung erhalten,

sind gleichsam ihr Mund) nach Unten gekehrt, mit ihrem untern Theile, nemlich den Zweigen, Aesten und Wipfeln aber nach Oben, so daß sie also, mit dem Menschen verglichen, gleichsam auf den Kopf gestellt ganz der Erde zugewendet sind. Die Thiere sind nur halb aufgerichtet. Dem menschlichen Leibe dagegen ist eine ganz aufrechte Stellung anerschaffen. Der Kopf, der vorzüglichste Sitz der Sinne, die ihm nicht bloß, wie dem Thiere, zur Befriedigung seiner niederen Bedürfnisse, sondern auch zur Erwerbung von Erkenntnissen gegeben sind, hat von Natur aus die Richtung nach Oben, die Füße dagegen sind demjenigen Theile der Welt zugewendet, welchen wir als den unteren bezeichnen. Dadurch ist angedeutet, daß die Bestimmung des Menschen keine bloß irdische, sondern eine himmlische ist. Dieses Zeichen ist für den Christen überdies noch geadelt und geheiliget durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes, welcher nicht nur unsere leibliche Natur angenommen und zur Rechten seines himmlischen Vaters gesetzt hat, sondern uns dieselbe auch fort und fort als Nahrung zum ewigen Leben im Geheimnisse des heiligen Altarsakramentes spendet, indem er in solcher Weise gleichsam immer von Neuem wieder Mensch wird. In China findet sich der Stand der Ackerbauer nicht wenig gehoben und geehrt, wenn der Kaiser von Zeit zu Zeit sich herabläßt, den Pflug in die Hand zu nehmen und einige Furchen zu ziehen. Es gehört zu den größten Auszeichnungen eines Regimentes, wenn sein Fürst dessen Uniform trägt. Nun hat aber Christus nicht etwa bloß in den menschlichen

Leib sich gehüllt in Aehnlichkeit mit den Theophanien, den sagenhaften Göttererscheinungen der Heiden, sondern er hat sich mit der menschlichen Natur hypostatisch d. h. so innig verbunden, daß ein wahrhaft gottmenschliches Denken, Wollen und Thun möglich geworden ist. In ähnlicher Weise ist auch in uns das Leibliche mit dem Geistigen so eng und innig, nicht bloß äußerlich, sondern auch innerlich verbunden, daß jenes nicht etwa nur die Hülle, sondern das Organ des letzteren ist, wodurch es Eindrücke von Außen empfängt und auf die Außenwelt zurückwirkt, und die Erregungen des äußeren Menschen auch den inneren, und die des inneren auch den äußeren erfassen. Eben darum geht die verwerfliche, sinnliche Liebe des äußern Menschen auch auf den inneren über, sowie entgegen die höhere, heilige Liebe des inneren Menschen auch den äußeren nach sich zieht und nicht selten sogar sichtbar im Leibe sich ausprägt. Da wie dort gibt es daher Ekstasen, bei welchen der Mensch, sich selbst vergessend, gleichsam aus sich heraustritt, indem er in die Welt, sey es nun die sichtbare oder unsichtbare, ganz verloren ist, der sich seine Neigung ganz und ungetheilt zugewendet hat. Wie daher der verweltlichte Sinn in der Miene, der Geberde, dem ganzen äußeren Wesen, Thun und Lassen: so offenbart sich auch der himmlische Sinn in Allem, was der Mensch nach Außen ist und wirkt. Zeugen dessen sind insbesondere die Stigmatisirten, in welchen die Liebe zu dem leidenden, göttlichen Heilande auch an ihrem Leibe sinnlich wahrnehmbar sich darstellt durch die an demselben sich bil-

denden Wundmahle des Gekreuzigten. Wegen dieser innigen Verbindung des Leibes mit der Seele kann aber auch jener nicht befleckt werden, ohne daß diese Befleckung auch auf den geistigen Menschen überginge, denn der menschliche Körper ist nicht etwa bloß ein Kleid, das die Seele umhüllt, und das man daher beliebig trennen und in dieser Besonderung besudeln und wieder reinigen kann. Darum wird nach der Lehre des Christenthums auch das Leibliche am Tage der Auferstehung an dem jenseitigen Schicksale des Menschen Antheil haben und verklärt werden oder nicht, je nachdem es hienieden der Tugend oder dem Laster gedient hat.

Wäre der Mensch ein bloß sinnliches Wesen, so müßte, wie bei dem Thiere, der Egoismus, die unbegrenzte Selbstsucht, als die allein bewegende und vollkommen berechtigte Grundkraft seines Seyns und Strebens anerkannt werden. Demnach wäre das Gesetz des Thieres auch sein Gesetz und die Regel Epikurs für ihn maßgebend, die da lautet: Fliehe den Schmerz und genieße Lust nach Möglichkeit; deine Macht und Kraft ist das Maß deiner Befugniß, welche nur da aufhört, wo der Grenzstein deines Vermögens steht. Indessen ist der Mensch mehr, als ein bloßes Naturwesen. Eine alte Fabel erzählt, daß die Schwalbe in das Wasser tauche, weil sie den verlornen Schatz, welchen sie vorher in einem Dornstrauche verborgen hatte, nun darin sucht und zu erblicken glaubt. So suchen auch die Anhänger des Materialismus, welche an dem Menschen die Thierheit auf ihrer höchsten Stufe und in ihrer größten

Vollkommenheit und feinsten Organisation zu bewundern nicht umhin können, im Grunde, wenn auch unbewußt etwas Anderes, als das Körperliche. Die Seele sucht und bewundert das Leibliche nur darum, weil sie etwas Anderes darin vermuthet und ahnt. Der Mensch ist mehr, als ein belebter Cadaver. Wir können uns wohl, sagt Pascal, einen Menschen ohne Hand, ohne Fuß, ohne Arme denken, aber wir denken uns ihn nicht ohne Kopf. Warum nicht? Weil wir dahin den Sitz des Gedankens verlegen. Der Mensch ist somit des Gedankens fähig und hat darum eine Seele, einen Geist, welcher zwar für uns unsichtbar ist, wie Gott, sein Urheber, dessen Wirklichkeit wir aber, wie die des Herrn der Welt aus seinen Werken, aus seiner Thätigkeit und seinen Wirkungen zu erkennen vermögen. Der Gedanke aber ist nicht etwa ein mittels des Nervenfluidums hervorgebrachtes Erzeugniß des Gehirnes, das geistige Gefühl kein erfaßter Eindruck auf die Nervenfiber, der freie Wille nicht deren Reaction, deren Gegenthätigkeit, der Geist also nicht verfeinerte Natur. Auch das Thier hat ein Gehirn und Nerven und doch entbehrt es des Gedankens, des höheren Gefühles und des freien Willens. Ist aber auch das Gehirn und die Nerventhätigkeit zur Hervorbringung der menschlichen Gedanken, Gefühle und Willensacte nothwendig, so folgt daraus nur so viel, daß jene das Instrument, das Werkzeug sind, dessen sich der Geist hienieden bedient. Sie sind aber deßwegen so wenig der Geist selbst, als ein Musikinstrument der Künstler ist, welcher darauf spielt. Wäre die menschliche Seele

etwas Körperliches und ihre Thätigkeit nichts als eine Spannung körperlicher Organe, so könnte sie, als Theil des Ganzen, nicht den Begierden des Leibes Widerstand leisten. Der Mensch müßte gleich dem Thiere trinken, essen, den Schmerz fliehen und dagegen den sinnlichen Gelüsten fröhnen, wann und wie es dem Leibe beliebt, da die Natur sich nie selbst überbietet und nicht über sich selbst hinaus geht. Nun aber kann der Mensch nach dem Zeugnisse der Erfahrung, was noch von keinem bloß sinnlichen Wesen nachgewiesen ist, um gewisser Zwecke willen, nicht nur den körperlichen Lüsten widerstehen, sondern auch dem Hunger, dem Durste, der höchsten Unlust, Entbehrungen aller Art, den ausgesuchtesten Martern, selbst dem leiblichen Tode sich unterziehen. Wie ist dieses zu erklären, wenn der Geist nicht etwas vom Leibe wesentlich Verschiedenes ist! Sollte das Leibliche, welches doch sonst einzig und allein sich selbst sucht, eines solchen Hasses gegen sich selbst fähig seyn? Wäre der Geist nicht etwas vom Körperlichen wesentlich Verschiedenes, etwas Unkörperliches, so vermöchte er das Körperliche nicht schlechthin und ohne alle Einschränkung zu erkennen. Denn hätte derselbe etwas Körperliches an sich, so müßte dadurch die Erkenntniß des Körperlichen beschränkt werden. Jeder Körper hat ein beschränktes, abgeschlossenes, nur dem Einzelnen, als Solchem, zugewendetes Wesen, welches über dieses Einzelne hinauszugehen und zum Allgemeinen vorzudringen nicht im Stande ist. Das Thier erkennt nur sein Futter, seinen Stall, seinen Herrn, vermag sich aber nicht zum Begriffe, zur Zusammen-

fassung der wesentlichen Merkmale von Nahrung, Hürde und Herr zu erheben. Der menschliche Geist aber erkennt nicht nur die körperlichen Dinge ohne Ausnahme, sondern auch in ihrer Allgemeinheit, also z. B. Holz oder Stein nicht bloß insoferne es dieses Stück Holz, dieser bestimmte Stein, sondern Holz oder Stein überhaupt und schlechthin ist. Darum kann derselbe kein seiner Natur nach beschränkter Körper seyn. Noch mehr! der Geist strebt das Wesen der Dinge, das Wahre, das Schöne und Gute an sich, welches etwas anderes ist, als die wirklichen, schönen und guten Wesen, Dinge und Thaten, zu erkennen, wobei der Leib sammt seiner Wirksamkeit nicht nur die Erkenntniß nicht fördert, sondern vielmehr hindert, so daß der Mensch in dieser Beziehung um so mehr und besser erkennt, als ihm der Leib weniger Beschwerde macht, und die äußeren Sinne ruhen. Der menschliche Geist hat also auch eine eigene Thätigkeit, welche mit dem Körper nichts gemein hat. Der Geist ist somit etwas für sich Bestehendes, eine Substanz, denn nichts hat eine eigene Thätigkeit, was nicht ein eigenes Seyn hat, und nichts kann wirken, was nicht wirklich ist. Eben darum ist es Willkühr, die Sterblichkeit des Leibes auch auf den Geist überzutragen, welcher für sich besteht und von dem Körperlichen nicht etwa bloß graduell, der Stufenordnung nach, sondern wesentlich verschieden ist.

Wie der Leib, so gehört auch der Geist zum Wesen des Menschen. Er ist, wie die älteren Theologen sagen, das gestaltende Princip, die Form des Leiblichen. Durch ihn überschreitet der Mensch die Grenzen der Natur,

die es bloß zum Bewußtseyn bringt, und erhebt sich zum Selbstbewußtseyn eines persönlichen, fürsich-seyenden Wesens, für welches nicht bloß eine niedere physische, sondern auch eine höhere, geistige und moralische Ordnung besteht. Dem Geiste ist das zwar der Entstellung fähige, aber nie ganz verlierbare göttliche Ebenbild und hiemit ein unvertilgbarer Zug zu dem Göttlichen hin anerschaffen. Im Geiste wurzelt somit insbesondere die heilige Liebe des höchsten, unendlichen Geistes sammt ihren mannigfaltigen und unzählbaren Aeußerungen und Erweisen. Der Geist ist deren natürliches Licht und anerschaffene Kraft.

Nach Gottes Willen soll der Geist herrschen, und der Leib dienen. Die Natur (sagt Sokrates im Phädon) hat dem Leibe das Gehorchen, der Seele das Herrschen und Gebieten anbefohlen, was ein Beweis von der Gottähnlichkeit der menschlichen Seele ist, da das Herrschen und Anführen der göttlichen, das Gehorchen und Untergebenseyn der sterblichen Natur eignet. Es läßt sich keine natürliche Ueberordnung des Leibes über den Geist daraus folgern, daß dieser manchmal zu leiden scheint, während im Leiblichen Thätigkeit ist. Denn das mit Lust oder Unlust verbundene Fühlen ist nur ein Aufmerken der Seele auf das, was im Leibe vorgeht, somit eine dem körperlichen Leiden gegenüber hervortretende Thätigkeit. Im Uebrigen wirken allerdings beide auf einander, der Leib auf die Seele und die Seele auf den Leib. In Bezug auf die Art und Weise, wie dieses geschieht, bestehen abweichende Ansichten unter den Gelehrten, indem

einige einen physischen Einfluß unter Voraussetzung eines allgemeinen Sensoriums, andere eine ins Einzelne eingehende göttliche Vermittlung, andere eine vorgreifende göttliche Vorherbestimmung jener Wechselwirkung, andere Anderes annehmen und hiemit mehr oder weniger ihr Nichtwissen eingestehen. Unläugbar aber ist die Wirklichkeit des Einflusses, welchen Leib und Seele auf einander üben.

Vermöge ihrer natürlichen Beschaffenheit könnte und sollte das gegenseitige Verhältniß derselben zu einander ein freundliches seyn, denn Gott hat, wie Clemens von Alexandrien sagt, im Menschen wohl Verschiedenes (διαφορα), nicht aber Entgegengesetztes (ἐναντια) verbunden. Leib und Seele sind keine feindlichen Gegensätze, wie „gut" und „bös," sondern beide sind an sich, als Gottes Werk und Schöpfung, gut. Deßohngeachtet ist das Verhältniß des Geistigen zum Leiblichen im Menschen ein feindseliges. „Die Seele," sagt der heilige Augustinus, „indem sie fleischliche Güter begehrt, wird Fleisch genannt. Denn ein Theil derselben (pars enim ejus quaedam) widersteht dem Geiste, nicht vermöge ihrer Beschaffenheit, sondern wegen der Angewöhnung an die Sünde. Daher heißt es: Mit dem Geiste diene ich dem Gesetze Gottes, mit dem Fleische aber dem Gesetze der Sünde." Vgl. Gal. 5. Der Geist kann der Sinnlichkeit Befehle geben, diese aber will oft etwas Anderes, als jener, und verweigert daher den Gehorsam; der Geist gibt seine Zustimmung zu den an sich rechtmäßigen Forderungen der Sinnlichkeit, diese aber stürzt sich nicht

selten mit Zügellosigkeit, ohne sich von dem Geiste leiten zu lassen, vielleicht sogar bei diesem maßlosen Vorgehen die Thätigkeit desselben mehr oder weniger hemmend, auf das Gesuchte; der Geist widersteht den unberechtigten Zumuthungen der Sinnlichkeit, diese aber bekümmert sich manchmal nicht um den eingelegten Protest. Wir kennen bereits die Thatsache, in welcher dieses unnatürliche Verhältniß seinen Grund hat.

Die Vielheit und Mannigfaltigkeit der leiblichen und geistigen Fähigkeiten, durch welche der Mensch von allen übrigen Wesen sich unterscheidet, gründet in der Stellung und Aufgabe, welche demselben in dem großen Weltganzen zugefallen ist. Er steht in der Mitte zwischen den rein geistigen und den sinnlichen Geschöpfen, indem er Geist und Leib in sich vereinigt. Darum hat er nicht bloß physische Anlagen und Kräfte, wie das Thier, sondern auch geistige, wie die Engel, mit welchen er denselben geistigen Zweck, nemlich den Besitz und Genuß des höchsten Gutes gemein hat.

Gott besitzt dieses höchste Gut d. h. sich selbst und hiemit die höchste Seligkeit ohne alle Vermittlung. Da in ihm, als dem vollkommensten Wesen, das Können und das Seyn zusammenfällt, so ist in ihm keine Potenz, kein Vermögen. Alles ist in ihm nur Er selber, weßwegen auch Gott nicht durch mehrere Potenzen Vieles, sondern durch sein Wesen nur Eines wirkt, welches aber die Quelle aller Erscheinungen ist, wie auch das Sonnenlicht durch Eine und dieselbe Wirksamkeit alle Farben hervorbringt. Wie in Gott nicht eine Mannigfaltigkeit von Vollkommenheiten, sondern nur Eine

höchste und Einzige Vollkommenheit ist, die wir, insoferne sie Alles vermag, Allmacht, insoferne sie das Gute belohnt und das Böse bestraft, Gerechtigkeit, insoferne sie dem Sünder Verzeihung angedeihen läßt, Erbarmen u. s. w. nennen und die Allem, was vollkommen ist, die Vollkommenheit mittheilt: so ist in ihm auch nur Eine Thätigkeit, Ein Act, welcher, da er nichts Anderes ist, als sein eigenes göttliches Wesen, die Kraft aller Acte in sich begreift, welche zur Hervorbringung der mannigfaltigen, uns bekannten Wirkungen nothwendig scheinen. Bei uns Menschen dagegen hat die Mannigfaltigkeit der von uns vollbrachten Werke eine Mannigfaltigkeit der Thätigkeiten und diese eine Mannigfaltigkeit der Vermögen, der Fähigkeiten zu sehen, zu hören, sich zu bewegen, zu denken, zu wollen u. s. w. zur Voraussetzung, während in dem höchsten Wesen das Gottseyn der Eine Grund aller seiner Thätigkeiten und Werke ist.

In der Seele lassen sich insbesondere zwei, oder wenn man will, drei geistige Vermögen unterscheiden, welche bei jeder Thätigkeit derselben hervortreten. Jede wahrhaft menschliche That nemlich, die von dem eigentlichen Menschen ausgeht, ist ein Produkt von Licht, Liebe und Kraft d. h. eine Wirkung des Erkenntnißvermögens, welches entweder (als Verstand oder Vernunft) die Erkenntnißgegenstände erfaßt und durch das Mittel der Bilder oder Begriffe zu seinem Eigenthume macht, oder (als Gefühl, Gemüth) durch dieselben sich bestimmen läßt, sowie eine Wirkung des Willens, welcher nach dem, was das Erkenntnißver-

mögen wahrgenommen hat, verlangt, und dem Verlangen die That nachfolgen läßt. Dieser drei Potenzen oder Fähigkeiten bedarf auch der Mensch, um seinen Endzweck erreichen d. h. mit Gott in Liebe innigst sich verbinden zu können; er bedarf eines Vermögens der Wahrheit, denn Gott ist die Wahrheit, eines Gefühles für Seligkeit, denn Gott ist das höchste Gut, der Fähigkeit der Selbstbestimmung, denn Gott ist die höchste Freiheit.

Das ist der Mensch! So nahe dem Thiere und doch so hoch über dasselbe erhaben, ja wesentlich von ihm verschieden! Es finden sich bei den Thieren, wie nicht zu läugnen ist, Staunen erregende Züge von Schlauheit, Kunstfertigkeit, Gedächtniß und Gelehrigkeit. Diese Gaben steigern sich in dem Maße, in welchem die leibliche Organisation bei manchen Thierklassen eine vollendetere wird. Wenn aber auch die langarmigen Affen, die Gibbons und die Orangs in dieser Beziehung hoch über dem Wurme stehen, welcher dem Tritte unseres Fußes kaum aus dem Wege zu gehen vermag, so sind doch auch jene, dem menschlichen Typus am meisten sich nähernden, sowie alle übrigen Thiere durch eine ungeheure Kluft von dem Menschen geschieden, der ein Wesen ganz anderer Ordnung ist, wenn er auch dem Leibe nach mit dem Thiere nahezu auf Einer Linie steht. Die Spinne spinnt ihre Gewebe mit vieler Kunstfertigkeit; aber sie spinnt es jetzt nach so großen Fortschritten der Industrie doch immer noch so, wie sie es in den finstersten Zeiten gethan hat. Wie in den Tagen, da unsere

Urväter in den Hütten und unterirdischen Höhlen wohnten, baut der Biber noch immer aus Baumzweigen und einer Art von Mörtel sein Haus mit zwei Stockwerken, wovon das eine unter dem Wasser, das andere über demselben trocken liegt. Vermag auch das plumpeste Thier auf das befehlende Wort des Menschen hin gewisse artige Bewegungen auszuführen, so geht es doch über das mechanisch Eingelernte niemals hinaus. Es ist auch nicht bekannt, daß ein Bär oder Kameel selbstständig solche Uebungen vorgenommen oder andere Thiere seiner Gattung gelehrt hätte. Fliehen auch die Elephanten die Einsamkeit und lieben sie die Gesellschaft, so haben sie doch nirgend einen Staat zur Ordnung ihrer Angelegenheiten, zum Schutz und Trutz gegen ihre Feinde oder gar zur Unterwerfung und Beherrschung derselben gegründet. Hebt auch das Rind neugierig seinen Kopf in die Höhe, wenn ein Fremder sich ihm naht, so fühlt es doch nicht den geringsten Drang, die Wahrheit und das Gute zu erkennen. Man nimmt im Thierreiche nicht den mindesten Fortschritt wahr. An den Orangs hat man sogar die Bemerkung gemacht, daß sie bei fortschreitendem Wachsthum ihr früheres geistartiges und verständigeres Wesen verlieren, so daß die physische Entwicklung die ganze Lebensthätigkeit des Thieres in Anspruch zu nehmen scheint. Das Thier bleibt übrigens im Wesentlichen, was es gleich anfangs ist, und ist weder der Verbesserung, noch der Verschlechterung fähig. Alles, was man als solche ansehen möchte, besteht in ganz unwesentlichen Veränderungen oder in rein mechanischer Angewöhnung.

Das Thier hat kein eigentliches Wahlvermögen. Das sinnlich Angenehme ist immer der Magnet, der es anzieht, und das Unangenehme die Kraft, welche es unfehlbar zurückstoßt. Während der Mensch selbst zwischen Leben und Tod, vor welchem die Natur am meisten erschaudert, wählen kann, ist das Thier des Selbstmordes, da dieser Freiheit und Reflexion voraussetzt, schlechthin unfähig. Stürzt sich auch der von den Hunden gehetzte Hirsch in die schäumenden Wogen oder in einen tiefen Abgrund, so thut er es nicht, um dort den Tod, sondern das Leben zu finden. Das Thier kennt keine idealen Triebfedern der Thätigkeit; es weiß weder etwas von Ehrgeiz, noch von Pflicht. Es handelt nicht nach Beweggründen, sondern nach den immer gleichen Eingebungen des Instinctes. Dem mit Nothwendigkeit hervortretenden Instincte ist auch allein die Sorge für die Zukunft anvertraut, wobei übrigens Alles auf die Erhaltung des physischen Daseyns sich beschränkt. Ueberhaupt ist das Sinnliche die Sphäre, welche das Thier nie überschreitet, in welcher es vielmehr unverrückbar festgebannt ist. Es ist immer nur der Eindruck eines sinnlichen Gegenstandes, welcher es in Bewegung setzt und in ihm Zuneigung oder Abneigung, Liebe oder Haß hervorruft. Nur dieser Eindruck ist es auch, welcher ihm unverstandene und stets unveränderliche Töne entlockt, welche von der menschlichen Sprache, dem so wechselnden Gewande des klaren Gedankens, wesentlich verschieden sind. Das Reich des Gedankens aber ist dem Thiere unbedingt verschlossen. Ist aber dieses ein ganz

anderes, als das des Sichtbaren und Greifbaren, da der Gedanke keine einzige der wesentlichen Eigenschaften der Materie, weder Ausdehnung, noch Gestalt an sich hat (es wäre lächerlich, zu fragen, ob derselbe lang oder kurz, rund oder viereckig sey?), so muß auch der Mensch wesentlich und nicht etwa bloß der Stufenordnung nach von dem Thiere verschieden seyn. Sollte daher die Organisation der Thiere noch viel höher, als es wirklich der Fall ist, gesteigert werden können, so würden die vollkommneren Organe wohl mehr sinnliche Gegenstände erfassen, aber nicht Eine einzige der zahllosen abstracten und übersinnlichen Wahrheiten, mit welchen der Mensch sein höheres Erkenntnißvermögen bereichert. Eine Verfeinerung oder eigenthümliche Verbindung der Theile der Materie brächte dieser keinen wirklichen Zuwachs. Ein solcher aber wäre unläugbar für dieselbe die Fähigkeit, zu denken. Diese kann daher nicht von der eigenthümlichen Beschaffenheit oder von Beziehungen und Verhältnissen ihrer Theile herrühren, sondern nur von einer schöpferischen That, durch welche der Urheber der menschlichen Natur der Materie ein anderes, nicht materielles Element, welches wir die Seele oder den Geist nennen, beigefügt hat, ein Element, das für sich besteht, eine Substanz und nicht eine Seynsweise oder bloße Modification der Materie ist. Nach Jahrtausenden können daher die materialistisch gesinnten Naturforscher noch vergebens nach den Säften, Gefäßen und Fibern suchen, welche angeblich den Gedanken erzeugen. Doch wir müssen zur Betrachtung der oben erwähnten Hauptfähigkeiten der menschlichen Seele übergehen.

Das Gefühl.

Ich will meine Gesetze in ihren Sinn legen und in ihr Herz schreiben, ich will ihr Gott, und sie sollen mein Volk seyn. Hebr. VIII. 10.

Das ganze Mineral= sowie das Pflanzenreich mit ihren vielen tausend Gattungen und Arten zeigen keine Spur von Wahrnehmung des Eindruckes, welcher durch was immer auf sie gemacht wird. Unter günstigen äußeren Einflüssen gedeiht zwar und wuchert die Pflanzenwelt, unter ungünstigen verkümmert sie. Wir sprechen daher von lachenden Auen und trauernden Fluren, aber nicht im eigentlichen, sondern im metaphorischen Sinne, indem wir das, was beseelten Wesen eignet, auf das Pflanzenreich übertragen. Bei den Thieren dagegen werden die durch sinnliche Dinge auf die Sinnesorgane hervorgebrachten Eindrücke durch die Nerven in geheimnißvoller Weise auf gewisse, in der Tiefe der lebendigen Wesen liegende Centralmassen oder Mittelpunkte übergeleitet und wecken dort ein Bewußtseyn um den empfangenen Eindruck, welcher ein angenehmer oder unangenehmer ist und daher als Lust oder Schmerz empfunden wird. Schmerz und Lust an irgend einem Organe des Leibes nun nennen

wir Empfindung. Auf den sinnlich-geistigen Menschen aber wirken nicht bloß die sinnlich wahrnehmbaren, sondern auch die geistigen Gegenstände, das Wahre nemlich und das Gute, und zwar durch das Mittel einer bestimmten, klaren und deutlichen Erkenntniß oder auch ohne dieselbe. Die unmittelbare Wahrnehmung des Eindruckes nun, welchen das Wahre und Gute oder auch dessen Gegentheil, nemlich das Unwahre und Böse auf unsere Seele macht, nennen wir Gefühl, welches wir somit als das unmittelbare Bewußtseyn um die geistigen Zustände bezeichnen können, welche durch die Einwirkung der Wahrheit und des Guten oder deren Gegensätze in uns hervorgerufen werden. Die bleibende Empfänglichkeit für solche Eindrücke heißt Gemüth. Der in den heiligen Schriften zur Bezeichnung des Gefühles oft vorkommende concrete, auf ein Organ, in welchem die Lebensbewegungen des leiblichen Organismus zusammenlaufen, hinweisende Ausdruck ist: Herz, wie man auch im gewöhnlichen Sprachgebrauche von einem gefühlvollen Menschen sagt, er habe ein Herz, von einem gefühllosen, er sey herzlos, und unter den Herzens-Angelegenheiten die des Gefühles versteht.

Welches ist nun des also bestimmten Gefühles Werth und Bedeutung? Diese Grundkraft der menschlichen Seele hat ihre Gegner und ihre Lobredner, die unbedingt für oder gegen dieselbe sich aussprechen. Zu jenen zählte schon die alte Stoa, welche eine Vertheidigerin der Apathie, der Gefühllosigkeit gewesen und in dieser den höchsten Ruhm des Weisen gesucht hat.

Eine Art von Stoicismus hat auch in der neueren Zeit einflußreiche Anhänger (z. B. an Kant und Hegel) gefunden. Das Gefühl, welches ich habe, hat man gesagt, ist immer nur das meinige, somit ist dasselbe die Quelle der, zuverlässiger Erkenntniß widerstrebenden, schwankenden Meinung. Es liegt auch, wurde beigefügt, in dem subjectiven, mehr oder weniger egoistischen Gefühle etwas für die Tugend Gefährliches und den reinen Glanz derselben Trübendes, ja Befleckendes. Die Lobredner des Gefühles dagegen erheben dasselbe selbst auf Kosten der Vernunft und des Verstandes. Einer derselben (Franke) spricht sich gegen das Streben, auf dem Wege des Denkens die Wahrheit und das Gute zu erkennen, schon durch den Titel eines von ihm geschriebenen Buches aus, welcher lautet: „Das selbstständige und reine Leben des Gefühls, als des Geistes ursprünglichen Urtheils, im Gegensatz und Kampf zu den Träumen vom Absoluten bei den Scholastikern und Neuplatonikern unserer Tage." Nach Fichte kömmt der Glaube nicht aus dem Verstande, sondern aus der Gesinnung d. h. aus dem Gemüthe. Tholuk sagt, der Mensch habe gegen wissenschaftliche Beweise eine eigene Tücke, darum müsse das Leben (das lebendige Gefühl) über ihn kommen, damit er geschlagen werde. Die Wahrheit sey nicht da, um bespeculirt, sondern um genossen zu werden. Nach Twesten hat nur dasjenige Erkennen und Handeln, welches vom Gefühle ausgeht und darin ausläuft, für die Religion Werth und Bedeutung. Die St. Simonisten behaupten, Gott sey der Wissenschaft ein undurchdringliches Geheimniß

und nur dem Gefühle klar. Nach Schleiermacher ist das Gefühl „die Basis (Grundlage) der christlichen Sittenlehre und daher diese nichts Anderes, als eine Sammlung der Aussprüche des sittlichen Gefühles über das Rechte und Gute.“ Auf welcher Seite liegt hier die Wahrheit? Wir werden sie wohl in der Mitte zwischen diesen beiden, schroff einander gegenüberstehenden Ansichten zu suchen haben.

Das Gefühl begründet ein unmittelbares und positives, bejahendes Verhältniß des Geistes zu den Gegenständen, welche auf dasselbe wirken. Der Fühlende überläßt sich ganz dem Eindrucke, welchen er von denselben empfängt. Die Verneinung des Unwesentlichen und nicht Hingehörigen und die Abstraction, die Lossagung von demselben liegt nicht auf seinem Wege, da das reflectirende, trennende und das Getrennte wieder verbindende Erkenntnißvermögen entweder wie z. B. bei dem Schaffen des Künstlers oder Dichters oft nicht hervortritt, oder wie z. B. bei der Jugend noch nicht genügend entwickelt ist, sowie auch der zwischen mehreren Gegenständen wählende Wille entweder sich nicht geltend macht oder nicht hinlänglich erstarkt ist. Bei diesem Mangel freier Auffassung und der Ueberschwenglichkeit des Einflusses, welchen die Dinge durch das Gefühl auf den sich denselben hingebenden Geist üben, ist es sehr leicht möglich, den bloßen Schein für die Wirklichkeit, das Unwesentliche für das Wesentliche, den Irrthum für Wahrheit zu halten. Zeigt uns daher auch das Gefühl nicht selten das Rechte und Gute, so ist doch viel zu viel behauptet, wenn

man es für das erklärt, was bei dem Thiere der Instinct ist. Weil Gott dem Thiere den Verstand versagt hat, so hat er Alles so geordnet, daß dasselbe, wenn es sich selbst überlassen und von den Menschen nicht irre geführt ist, durch den Instinct nie getäuscht wird. Vermöge desselben erkennt es mit unfehlbarer Gewißheit die Art und das zur Erhaltung seines Lebens und seiner Gesundheit nothwendige Maß der Nahrung, sucht das ihm Zuträgliche und meidet das Schädliche. Der Instinct zeigt dem Vogel die richtigen Verhältnisse seines Nestes, läßt ihn niemals in Bezug auf die Zeit, wenn er seine Eier legen soll, sich verrechnen, treibt ihn an, beständig auf denselben zu bleiben und wenn er sie etwa, durch Hunger genöthiget, verlassen muß, dieselben mit Flaum oder Moos zu bedecken, damit die der Brut so nothwendige Wärme sich nicht verflüchtige. Aber den Menschen hat Gott nicht an das allerdings instinctartige Gefühl allein gewiesen, sondern ihm auch ein höheres Erkenntnißvermögen und freien Willen gegeben und eben darum auch dem Gefühle nicht jene Unfehlbarkeit verliehen, welche dem thierischen Instincte eignet, der durch unfreie Wesen immer dieselben Ergebnisse zu Tage fördert. Hätte aber auch das Gefühl ursprünglich den Vorzug unfehlbarer Sicherheit gehabt, so würde es ihn in Folge des Sündenfalles, welcher Verderben über den ganzen Menschen gebracht hat, verloren haben, sowie es überhaupt nicht geläugnet werden kann, daß in demselben ein angebornes Verderbniß sey, das nicht von dem Urheber alles Guten herrühren kann. Ueberdies wirken

alle eigenthümlichen Verhältnisse der fühlenden Persönlichkeit bestimmend auf das Gefühl ein, das Alter, das Geschlecht, die bisherige Lebensentwicklung, die genossene Erziehung und Bildung, das Temperament, die gegenwärtige, vielleicht rasch vorübergehende Disposition u. s. w. Bei diesem persönlichen, individuellen Charakter des Gefühles ist die Wahrnehmung immer eine beschränkte. Während dem wahren und richtigen Gedanken das Siegel der Allgemeinheit aufgedrückt ist: bleibt das Gefühl immerhin ein eigenthümliches, durch die engen Grenzen der Persönlichkeit umschlossenes Bewußtseyn. Diese „individualisirte Form" desselben rechtfertiget die Besorgniß, daß das durch das Gefühl allein Wahrgenommene sich etwa anders, als es dem Fühlenden sich darstellt, verhalten möchte. Diese Besorgniß ist um so gegründeter, als das Gefühl immer ein gewisses Interesse für oder gegen das Wahrgenommene erweckt. Der Fühlende ist für oder gegen den Gegenstand, der auf ihn wirkt, interessirt, weil das Gefühl Alles in Beziehung auf seine Persönlichkeit, also in der Form des derselben Zusagenden d. h. des Angenehmen, oder des derselben Widersprechenden d. h. des Unangenehmen auffaßt. Das Wahre und Gute ist aber nicht immer angenehm, so wenig, als das Unwahre und Böse immer der verdorbenen menschlichen Natur unangenehm ist. Wie ferner Alles am Menschen, sein ganzes inneres und äußeres Wesen, dem Wandel und Wechsel unterworfen ist, so verhält es sich auch mit dem, den Einzelnen als solchen eigenthümlichen Bewußtseyn, mit dem Gefühle. Derselbe Gegenstand,

welcher heute unter dem Einflusse gewisser Umstände das Gefühl freundlich an sich zieht, stoßt es vielleicht morgen schon bei veränderter Lage des Fühlenden feindlich zurück oder läßt diesen wenigstens vollkommen gleichgiltig. Da bei der Gefühlswahrnehmung Alles von der eigenthümlichen Beschaffenheit des Einzelnen abhängt, so ist es insbesondere schwer, die eigenen Gefühle Andern mitzutheilen. Es unterliegt keiner so großen Schwierigkeit, für einen richtigen Gedanken Propaganda zu machen und Anhänger zu werben. Aber mit den Gefühlen verhält es sich, wie mit der Musik. Bei den Schwingungen eines musikalischen Instrumentes tönen allerdings andere, verwandte Instrumente, die sich in der Nähe befinden, mit, während dagegen die nicht verwandten ganz passiv sich verhalten. So wirkt auch das Gefühl, wenn es sich äußert, nicht selten ansteckend, sehr oft aber findet die Darlegung gewisser Gefühle nicht den geringsten Anklang, ja häufig tritt die Erscheinung ein, daß sie, wenn sie an anders gestimmte Individuen mitgetheilt werden, eine der beabsichtigten gerade entgegengesetzte Stimmung hervorrufen, in ähnlicher Weise, wie oft Trauerspiele lachen und Lustspiele weinen machen, und die heiterste Musik schmerzliche Empfindungen erregen kann. Und eben die sinnliche Empfindung ist es auch, welche gegen die ausschließliche Berechtigung des Gefühles Bedenken wach ruft. Bei der engen Verbindung des Sinnlichen nemlich mit dem Geistigen übt die Empfindung einen unläugbaren Einfluß auf das höhere, geistige Gefühl, und es fällt ihr nicht so schwer, das-

selbe zu verfälschen. Wird aber der Spiegel des geistigen Gefühles durch den Hauch der sinnlichen Empfindung getrübt, so vermag er gar kein, oder wenigstens kein getreues, richtiges Bild von den demselben sich darstellenden Gegenständen zu geben. Ja die sinnliche Empfindung drängt sich nicht selten an die Stelle des höheren Gefühles, so daß derjenige, welcher Folge leistet, wohl den Weg des Geistes zu betreten glaubt, und doch im Fleische und nach dessen Eingebungen wandelt. Was es um das sich selbst überlassene Gefühl ist, das zeigt insbesondere die Geschichte der menschlichen Verirrungen auf dem religiösen Gebiete. Der Häretiker, welcher sich von der wahren, kirchlichen Objectivität losgerissen und sich ganz auf sich selbst gestellt hat, ist zumeist Eines von Beidem, entweder Rationalist oder Gefühlsmensch. Insbesondere beruht die pietistische Form der Häresie, bei welcher die Individualität der einzige Maßstab der gottesdienstlichen Handlungen und des gesammten religiösen Lebens ist, auf der Einseitigkeit und Ueberschwenglichkeit des Gefühles. Bei dem falschen Mysticismus gesellt sich nur zum überschwenglichen Gefühle die Uebermacht der Phantasie, weßwegen jene Katholiken, welche die Wissenschaft geradezu verachten oder gegen dieselbe wenigstens gleichgiltig sich verhalten und nur Erbauliches und Salbungsvolles haben wollen, zumeist wohl, ohne es zu wissen, auf akatholischem Standpunkte stehen und es nur ihrem Verbleiben in der Kirche zu verdanken haben, wenn sie von den extremsten Verirrungen bewahrt werden. Dem Gefühle allein dürfen wir

also die Leitung unseres Lebensnachens nicht anvertrauen. Die ausschließliche Thätigkeit des Gefühles ist immer eine einseitige Thätigkeit des Geistes, somit nicht normal, nicht regelrecht, sondern abnorm, wider die rechte Regel. Sowie das Zusammenströmen der Säfte an Einem Orte des leiblichen Organismus einen Krankheitszustand in demselben begründet, so ist es auch im Geistigen. Zur vollen, gedeihlichen Geistesthätigkeit ist ein Zusammenwirken aller Kräfte des Geistes erforderlich. Wenn auch das Kind oder die Menschheit im Zustande der Kindheit unter der Herrschaft des Gefühles steht, wenn überhaupt nach dem Zeugnisse der Geschichte und Erfahrung der vermittelten, freien, wissenschaftlichen Auffassung die unmittelbare des Gefühles vorausgeht: so folgt daraus nicht, daß dem Gefühle überhaupt und dauernd im Reiche des Guten und Wahren die Alleinherrschaft gebühre. Dasjenige, was als gewissen, vorübergehenden Verhältnissen und Zuständen angemessen anerkannt werden muß, ist deßwegen noch nicht ein Weltgesetz, welches einen durchaus allgemeinen Charakter an sich trägt.

Sowie aber die Ueberantwortung der ausschließlichen Herrschaft an das Gefühl, so ist auch die völlige Ausschließung desselben verwerflich. Auch das Gefühl ist Gottes Gabe und daher gleich den übrigen Anlagen und Kräften des Menschen zur Wirksamkeit berechtiget. Das unmittelbare, positive Verhältniß, in welches uns das Gefühl zu den Dingen setzt, gibt unserer Erkenntniß die Färbung und Kraft unmittelbarer, erfahrungsmäßiger Eindrücke und hiemit Leben, wäh-

rend die dem Gefühle völlig entrückte Erkenntniß auch dem Leben ferne steht und somit todt ist. Wegen seines individuellen, persönlichen Charakters bewirkt es, daß die Erkenntnißgegenstände zu uns nicht im Verhältnisse des Fremden, was uns gar nicht oder nur wenig angeht, stehen, sondern unser Eigenthum werden. Derjenige, welcher die Religion bloß mit dem Verstande erfaßt, wird es nicht zur Religiosität und zu einem religiösen Leben, sondern nur zu einer unfruchtbaren Kenntniß der Religion bringen. Das Gefühl ist auch an und für sich nicht in Widerspruch mit dem rechten Denken und Wollen, da die Gefühlsthätigkeit eine Wirksamkeit desselben Geistes ist, der denkt und will. Der Widerspruch des Gefühles wider das rechte Denken und Wollen oder wider die Wahrheit und das Gute ist überhaupt kein nothwendiger, sondern nur ein zufälliger, welcher somit nicht eintreten muß, sondern möglicher Weise nur eintreten kann. Ebenso wenig ist die Trübung des geistigen Gefühles durch die sinnliche Empfindung und die Verwechselung beider nothwendig und unvermeidlich. Diese kann nicht nur vermieden werden, sondern gute sinnliche Empfindungen, welche z. B. aus der Betrachtung der Erhabenheit, Ordnung und Harmonie der Natur geschöpft werden, vermögen gleichartige geistige Gefühle, das Gefühl der Größe, Allmacht und Unermeßlichkeit des Schöpfers hervorzurufen. Insbesondere ist die höhere, heilige Liebe ohne Gefühl nicht denkbar. Von einem Menschen, der uns lieblos gegenüber steht, sagen wir, daß er kein Herz für uns habe. Ebenso wird derjenige,

welcher kein Herz d. h. kein Gefühl für Gott hat, ihn auch nicht lieben. Gott verlangt von uns allerdings mehr, als bloße ohnmächtige und thatenlose Gefühle. Aber wenn das Gefühl der Leitung des Verstandes und der Herrschaft des guten Willens sich nicht entzieht, vielmehr mit beiden in inniger Verbindung und stetem Wechselverkehr bleibt, so vermag es den Menschen in der Erkenntniß der Wahrheit und der Vollbringung des Guten mächtig zu unterstützen. Gott wirkt daher nicht bloß auf den Verstand und den Willen des Menschen, sondern auch auf sein Gefühl, denn von diesem spricht er, wenn er sagt, daß er sein Gesetz in sein Inneres legen und in sein Herz schreiben wolle. Jerem. 31. An das Gefühl denkt der heilige Paulus, wenn er dem menschlichen Geiste einen Tastsinn (ψηλαφαω heißt: ich betaste), ähnlich den Fühlern oder Fühlhörnern mancher Thiere, beilegt, womit er Gott sucht. Apstlg. 17. Nach dem Ausspruche desselben Apostels ist es das angeborne sittliche Gefühl, welches den Menschen auf das Rechte und Gute hinweist. Röm. 2. Die Verkündigung des Evangeliums hat nicht nur die Bestimmung, den Verstand zu erleuchten, sondern auch das Herz zu erwärmen, wie dieses schon durch die feurigen Zungen angedeutet worden, die am Pfingstfeste über die Häupter der Apostel herabschwebten. Von dem Gefühle ging die Bekehrung jener Purpurhändlerin Lydia aus, bei welcher der heilige Paulus Aufnahme gefunden, denn „der Herr öffnete ihr das Herz, auf das zu achten, was von ihm gesagt wurde.“ Apstlg. 16. Wie in Bezug

auf die Beredsamkeit überhaupt, so gilt insbesondere in Bezug auf die evangelische Predigt das Wort des Dichters (Göthe):

> Doch werdet ihr nie Herz zu Herzen schaffen,
> Wenn es euch nicht von Herzen geht.

Indessen zeigt die Offenbarung auch in dieser Beziehung, wie genau sie das menschliche Wesen kennt. Sie faßt das Gefühl nie einseitig in Getrenntheit von dem Verstande und Willen, sondern immer in innigem Zusammenhange mit beiden, sowie ja auch die menschliche Seele in der That nicht eine Zusammenfassung geschiedener Kräfte und Vermögen, sondern ein geistiges Ganzes ist, welches bald als Wille, bald als Verstand, bald als Gefühl sich äußert. Wenn sie uns daher auffordert, Gott zu lieben, so verlangt sie, daß dieses geschehe aus ganzer Seele, aus ganzem Herzen, aus allen Kräften, 5. Mos. 6, womit auf das fühlende, erkennende und wollende Princip im Menschen hingewiesen ist. Darum sagt der Psalmist: „Wie ein Hirsch verlangt nach Wasserquellen, also verlangt meine Seele nach dir, o Gott! Meine Seele dürstet nach Gott, nach dem starken, lebendigen Gott," und ruft dann alle seine Seelenkräfte zur Theilnahme wach, wenn er sich also zur Verherrlichung Gottes ermuntert: „Lobe meine Seele den Herrn und Alles, was in mir ist, seinen heiligen Namen." Ps. 41. 102.

Dem Gesagten zufolge ist ein überschwengliches, gefühliges, sentimentales Wesen, welches nur zu oft mit Unverstand und Willensohnmacht gepaart ist, nicht vom Guten; aber auch die Vernachlässigung des

Gefühles ist ein Widerspruch gegen die Forderungen der Vernunft und Offenbarung. Darum besteht aber noch keine Verpflichtung, immer Gefühle einer gewissen Art zu haben. Die von Verhältnissen und Umständen, von wechselnden persönlichen Zuständen, wohl auch von dem Einflusse der göttlichen Gnade abhängige Gemüthsstimmung ist nicht so unbedingt in die Hand des Menschen gelegt. Zu der über das Niveau des Angenehmen und Unangenehmen hoch erhabenen Tugend, weder zur Einzelhandlung, noch zum Zustande derselben, sind daher angenehme Gefühle unumgänglich nothwendig, insbesondere insoferne dieselben die sinnliche Seite des Menschen d. h. die Empfindung berühren. Der Mensch kann darum gut handeln und wirklich tugendhaft seyn, wenn auch sein Herz nicht von freudiger Stimmung ergriffen ist, sondern vielmehr ganz dem Ernst der Pflicht sich unterordnet. Christus hat den Seinigen gesagt, daß sie auch auf Schmerz und Trauer gefaßt seyn müßten. Er selbst hat das Werk der Menschenerlösung (davon zeugt sein Gebet und sein blutiger Angstschweiß auf dem Oelberge und sein Ruf am Kreuze: Mein Gott! mein Gott! warum hast du mich verlassen) nicht eben in freudiger Stimmung, obwohl ganz aus freiem Willen, vollbracht. Dagegen haben nach dem Zeugnisse der Geschichte manche Martyrer, in dieser Hinsicht ihrem Meister, der gleichsam alle Bitterkeit des Martyriums für sich im Voraus hinweggenommen, unähnlich, das Opfer ihres Lebens voll himmlischer Entzückung dargebracht. Und wie mit der Vollbringung des Guten, so verhält es sich

auch mit der Erkenntniß des Wahren. Einige Erkenntnißgegenstände z. B. Himmel und Hölle sind zwar ihrer Natur nach schon geeignet, in eine freudige oder gedrückte Gemüthsstimmung zu versetzen. Diese Wirkung tritt aber nicht immer ein. Darum ist auch kein Grund vorhanden, wegen dieses Mangels sich zu beunruhigen oder gar die Betrachtung dieser Dinge gänzlich zu unterlassen. Was heute versagt wird, das bringt vielleicht schon eine glückliche Stunde des morgigen Tages in überreichlichem Maße.

Die Vernunft

als Befähigung des Menschen, die Wahrheit und den göttlichen Willen überhaupt zu erkennen.

> Das Licht deines Leibes ist dein Auge; ist nun dein Auge einfältig, so wird dein ganzer Leib erleuchtet seyn, ist aber dein Auge schalkhaft, so wird dein ganzer Leib finster seyn. Wenn nun das Licht, das in dir ist, Finsterniß ist, wie groß wird dann die Finsterniß seyn! Matth. VI. 22. 23.

„Was gibt es" (ruft Cicero in den Büchern von den Gesetzen aus) „ich will nicht sagen im Menschen, sondern im ganzen Himmel und auf der Erde Göttlicheres, als die Vernunft, welche, wenn sie herangewachsen und ausgebildet ist, mit Recht Weisheit genannt wird!

Darum, weil es in Gott und dem Menschen nichts Besseres gibt, als die Vernunft, ist diese auch vor Allem das Band, welches den Menschen mit Gott verbindet." Als sinnliches Wesen hat der Mensch ein sinnliches Erkenntnißvermögen, dessen Organ der Sinn, der Gesichts=, Gehörs=, Geruchs=, Gefühls= oder Empfindungs= und der Geschmackssinn ist. Der Sinn ist der Reflexion, des Nachdenkens nicht fähig. Er erhebt sich nicht über die äußere Erscheinung zum inneren, unsichtbaren Wesen der Dinge. Er abstrahirt nicht, sagt sich nicht los vom Unwesentlichen, um nur das Wesentliche zu erfassen; er combinirt nicht, stellt nicht Gleichartiges zusammen, um es vom Ungleichartigen zu unterscheiden und zu sondern. Er haftet an dem Einzelnen als solchem und bringt es nicht zur Erkenntniß des Allgemeinen. Er erkennt nur diesen bestimmten Menschen, dieses bestimmte Thier, das Blau, Roth oder Gelb am Himmelsgewölbe, am Feuer, am Golde, aber nicht den Menschen, das Thier, die Farbe überhaupt. Als geistiges Wesen hat der Mensch aber auch ein höheres, geistiges Erkenntnißvermögen. In den meisten Sprachen gibt es hiefür nur Einen Ausdruck, in einigen aber finden sich mehrere Bezeichnungen. Wir unterscheiden Verstand (intellectus) und Vernunft (ratio), legen aber doch im Grunde keinen großen Werth auf diese Unterscheidung, da wir einen verständigen Menschen auch als einen vernünftigen und umgekehrt, so wie auch sein Handeln und Leben eben sowohl als ein vernünftiges, wie als ein verständiges bezeichnen. Es wird also wohl mit der, insbe=

sondere durch die neuere Philosophie betonten Unterscheidung zwischen Vernunft und Verstand nicht soviel auf sich haben. Da man hiebei eine große Unsicherheit an den Tag legt und bald dem Verstande, bald der Vernunft die höhere Stellung einräumt, so darf wohl angenommen werden, daß es sich im Grunde um nichts Anderes handelt, als um einen bloßen Fortschritt Einer und derselben geistigen Kraft der Seele. Erkennt, wie man gesagt hat, der Verstand die Erscheinung (das Phänomenon), die Vernunft dagegen das Wesen (das Noumenon), so ist der menschliche Geist als Vernunft nur weiter vorgedrungen, denn als Verstand. Dasselbe ist der Fall, wenn der Verstand als das Vermögen der relativen, beziehungsweisen und eben darum untergeordneten Einheit, die Vernunft als das Vermögen der absoluten, unbedingten und höchsten Einheit gefaßt wird. Kömmt dem Verstande die Idee, die unmittelbare Anschauung der Erkenntnißgegenstände, der Vernunft das vermittelnde Denken zu, so geht zuletzt doch diese, wie jener, von der einfachen Annahme der allerersten Erkenntnißgrundsätze aus und kömmt in ihrem Endurtheile wieder auf dieselben zurück. Verhalten sich Verstand und Vernunft zu einander, wie das Seyn zum Werden, wie die Ruhe zur Bewegung, so ist deßwegen das Seyn und die Ruhe der Verstandeserkenntniß nicht die Wirkung einer von der Vernunft verschiedenen, sondern vielmehr Einer und derselben Geisteskraft, wie es ja auch Ein und dasselbe Pincip ist, von welchem das Seyn und Werden, die Ruhe und Bewegung ausgehen, weßwegen es auch in der Welt nirgend

eine Ruhe ohne Bewegung und keine Bewegung ohne Ruhe gibt. Verhalten sich aber Verstand und Vernunft zu einander, wie das Unvollkommene zum Vollkommenen, so ist kein Grund vorhanden, einer mehrfachen Bezeichnung des geistigen Erkenntnißvermögens Raum zu geben, da das Vollkommene nichts Anderes, als das entwickelte und gesteigerte Unvollkommene ist. Wir glauben daher berechtiget zu seyn, hier nur des Ausdruckes Vernunft uns bedienen zu dürfen. Diese aber ist uns jenes Vermögen oder jene Kraft der menschlichen Seele, welche nicht, wie der Sinn, bei dem Einzelnen stehen bleibt und an der Erscheinung des Wahren, Schönen und Guten haftet, sondern zum Wesen der Dinge, zum Wahren, Schönen und Guten an sich vordringend, vergleicht, ordnet, ausscheidet und sammelt, somit Begriffe bildet und das Einzelne als Glied Eines Ganzen faßt und zuletzt zum höchsten und letzten Grunde alles Seyenden, zur höchsten Einheit sich erhebt, zu Gott und zu seinem heiligen Gesetze, welches sie zwar nicht in ihrer Anwendung auf einzelne Fälle (was dem Gewissen zukömmt), wohl aber überhaupt und im Allgemeinen erkennt und somit das Wahre und Gute auf seine Quelle, seine höchste und letzte Voraussetzung zurückführt. Dem heiligen Paulus ist daher die Vernunft nichts anderes, als das Vermögen, im Sichtbaren das Unsichtbare, in der Schöpfung den Schöpfer zu finden, der das Unsichtbare an ihm, seine ewige Kraft und Gottheit seit Erschaffung der Welt in den erschaffenen Dingen erkennbar und sichtbar hingelegt hat. Vgl. Röm. 1. Betrachtet die Seele (sagt Sokrates im Phä-

den) durch sich selbst und erhebt sie sich ins Lautere, Ewige, Unsterbliche, Unwandelbare und verweilet sie, als verwandt mit diesen Dingen, bei ihnen, so nennen wir diesen Zustand die Vernunft. Da aber jedes Erkennen ein Aehnlichwerden mit dem Erkannten ist (intelligere est assimilare. Nicol. Cus.), so hat der Mensch in der Vernunft das Mittel, sich Gott immer ähnlicher zu machen. Insoferne ferner die Vernunft dem, was ist, also dem Wahren, sich zuwendet, wird sie von den Gelehrten als theoretische oder speculative, insoferne sie das, was seyn und geschehen soll, das Gute nemlich, zum Gegenstande hat, als praktische, auf das Thun (πραττειν) gerichtete Vernunft bezeichnet. Indessen besteht zwischen theoretischer und praktischer Vernunft kein reeller, wirklicher, sondern nur ein gedachter, in der Vorstellung existirender Unterschied, wie auch schon die Sprache sich wider die Annahme einer mehrfachen Vernunft sträubt. Es ist dieselbe Vernunft, welche nun dem Wahren, nun dem Guten zugekehrt ist, jedoch ohne Eines von dem Andern zu trennen oder auszuschließen, sowie auch in der That beide wohl verschieden, aber nicht geschieden sind, da das Wahre, als solches, auch gut ist, und das Gute nicht unwahr und lügenhaft seyn kann. Es ist daher eine Willkühr der neueren Philosophie (insbesondere des Kantischen Systems), der theoretischen Vernunft alle Erkenntnißkraft abzusprechen und sie sozusagen auf das Nichts anzuweisen, und nur, um wenigstens die Moral zu retten, der praktischen Vernunft Bedeutung und eine wirkliche Macht beizulegen.

Es gibt überhaupt verhältnißmäßig wenige Menschen, welche bei Beurtheilung der Dinge das rechte Maß zu finden und zu bewahren wissen. Dasselbe ist der Fall in Bezug auf die menschliche Vernunft. In den Schriften eines Mannes, den man als Einen der Väter der neuen Aufklärung hoch erhebt, kann man außer vielen andern ähnlichen Aeußerungen die Worte lesen: „Menschliche Vernunfft verzweiffelt entweder oder ist vermessen. Wo sie verzweiffelt, so stirbt sie sine lux et crux. Ist sie aber vermessen, so geht sie auch dahin und wird betrogen..... Wir Christen lassen uns nicht anfechten, das die Vernunfft, des Teufels H..., jrer Blindheit nach sich dünken lasset, es sey kein vngereimeter Törlicher Glaube, denn eben der Christen, die an einen gecreutzigten Juden Jhesum Christum glauben. Wolan, sie klügele jmerhin, vnd spotte solang sie kan in jres Götzen des Teufels Name.... Alles, was in vnserm Willen ist, das ist böse, vnd Alles, was in vnserm Verstande ist, das ist nur eitel Irrthum vnd Blindheit... Ach! was wöllen wir sagen, daß Gott ist Mensch worden, es ist ein gar hoher und schwerer Artikel über und wider alle Vernunft." Bei dieser Anschauungsweise von der Vernunft erscheint die Warnung vollkommen gerechtfertigt: „Wilt du sicher und on alle gefahr deines gewissens vnd Seligkeit faren, so enthalte dich des Speculirens, grübelns und forschens deiner Vernunfft und menschlicher Gedanken, vnsern Herrn Gott zu erkennen und zu suchen, beide was sein Wort und was sein Wille sey." Diesem entgegen hat man in Frank-

reich die Göttin der Vernunft im Triumphe umherziehen und zur allgemeinen Verehrung ausgestellt gesehen, und Männer, welche im Religiösen die Bahn jenes Verächters der Vernunft verfolgen, haben, in sonderbarem Widerspruche mit demselben, die geschöpfliche Vernunft hoch über die höchste Vernunft erhoben, die Wahrheit ohne alle Rücksicht auf die Offenbarung gesucht und behauptet, daß in der Fülle der Zeiten das Erzeugniß der Vernunft, nemlich die Philosophie, an die Stelle des altersschwachen Christenthums zu treten habe. Es ist also wohl nicht überflüssig, tiefer in das Wesen und die Natur der menschlichen Vernunft einzugehen, um ihre Beschaffenheit näher und bestimmter kennen zu lernen.

Es ist behauptet worden: über sein eigenes Ich, Gott und die Welt philosophiren heiße so viel, als das eigene Ich, Gott und die Welt objectiviren, aus der Erscheinung in die Realität d. h. aus dem Zustande des scheinbaren in den des wirklichen Seyns überführen, was im Grunde eben ein Schaffen ist. Daher in der That (von Fichte) geäußert worden ist: „über die Natur philosophiren sey so viel, als die Natur schaffen.“ Hiebei ist vorausgesetzt, daß der Vernunft eine schaffende Kraft inne wohne. Allein eine solche besitzt sie nicht. Sie ist kein schöpferisches, sondern ein receptives, vernehmendes (Vernunft von vernehmen) Vermögen. Unser Erkennen ist kein thätiges Schaffen, sondern ein Leiden und Dulden des Eindruckes, welchen die Erkenntnißgegenstände auf uns machen (intelligere nostrum est pati. Thom.). Die

Vernunft ist in dieser Beziehung den Sinnesorganen ähnlich. Das Auge schafft nicht die Farbenpracht, von welcher es entzückt wird, das Ohr nicht die Harmonie der Töne, die es erfreuen, der Geruchssinn nicht den Duft der Blumen, welchen die Frühlingslüfte ihm entgegen tragen. Die Erkenntnißgegenstände kündigen sich der Vernunft an, und diese ist von dem Schöpfer so eingerichtet, daß sie diese Ankündigung zu vernehmen und festzuhalten vermag. Dies allein ist es auch, was die Vernunfterkenntnisse nicht als bloß subjectiv, gemacht, als ein Gebilde der Einbildungskraft erscheinen läßt, sondern denselben einen objectiven Charakter verleiht, so daß ihnen auch an und für sich, abgesehen von der erkennenden Persönlichkeit, Wahrheit zukömmt. Ist aber das Vernehmen die Hauptfunction der Vernunft, so ist wohl diese nichts Anderes, als ein Spiegel, in welchem die Dinge sich abspiegeln d. h. ihre Bilder hinein werfen, somit ein rein passives, sich nur leidend verhaltendes Vermögen!? Das ist es deßwegen doch nicht. Der Menschengeist ist etwas Lebendiges und als solches etwas Thätiges. Im Innern des Menschen ist nie Rast und Ruhe. Wie die inneren Organe des Leibes, der Magen, die Lunge nie ruhen, das Blut im Herzen immer ab- und zufließt, so hört auch der menschliche Geist nie, selbst auch im Schlafe nicht auf, thätig zu seyn. Wo aber auf Lebendiges gewirkt wird, da tritt von Seite des Letzteren eine Gegenwirkung hervor. Wirken daher die Erkenntnißgegenstände auf den menschlichen Geist resp. auf seine Vernunft, so rufen sie eine Reaction, eine Gegenthätig-

keit hervor. Diese tritt um so unfehlbarer ein, als zwischen der Vernunft und ihren Gegenständen, wie überhaupt zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten eine gewisse Gleichartigkeit (daher wird z. B. Gott, der ein Geist ist, von dem geistlosen Thiere nicht erkannt) und eben darum ein sympathisches, leicht anregbares Verhältniß bestehen muß, wenn auch die Zuneigung nicht immer unmittelbar wie z. B. bei der Erkenntniß des Bösen und Nachtheiligen auf das Erkannte, sondern auf dessen stillschweigend gesuchten Gegensatz gerichtet ist. Die Vernunft, das Auge der Seele, befindet sich also bei dem Erkennen d. h. bei dem geistigen Sehen in einer ähnlichen Lage, wie das Auge des leiblichen Organismus bei dem sinnlichen Sehen. Das leibliche Auge sieht nur im Lichte und durch das Licht. Jeder Punkt eines erleuchteten Körpers strahlt einen Büschel von Lichtstrahlen wider und wird hiedurch demselben sichtbar. Aber in dem Auge selbst ist auch Licht. Dieses ist in dem thierischen Auge manchmal in so reichem Maße vorhanden, daß die Augen mancher Thiergattungen im Finstern wahrnehmbar Licht ausstrahlen und daher leuchten. Das leibliche Sehen ist daher ein Ergebniß des von Außen einstrahlenden Lichtes und der dem Auge eigenthümlichen Phosphorescenz. So verhalten sich auch die Ernährungsorgane nicht ganz passiv gegen die Nahrung, welche sie aufnehmen. Die genossenen Speisen werden nicht nur zermalmt und erweicht, sondern im Magen durch die Einwirkung der Magensäfte in Chyma verwandelt, woraus durch die Vermischung mit

Galle und anderen Flüssigkeiten der Milchsaft sich absondert. Bei der Verdauung kommen die aufgenommenen Stoffe nicht etwa bloß in Gährung, was in einem lebendigen Organismus nicht möglich ist, sie werden nicht etwa gekocht, wozu die nöthige Wärme fehlt, sie werden auch nicht bloß zermalmt und verdünnt, sondern es entsteht aus denselben in allerdings geheimnißvoller, bisher von den Naturforschern noch nicht erklärter Weise eine neue Substanz, welche in die Blutmasse überzugehen und die Verluste des thierischen Organismus zu ersetzen im Stande ist. In ähnlicher Weise ist auch die Vernunft zwar nicht schlechthin productiv, nicht schöpferisch, so daß sie etwas aus dem Nichts hervorzuziehen vermöchte, aber sie ist reproductiv, nachbildend und umgestaltend, und in dem Grade, in welchem ihr diese Um- und Nachbildung gelingt, wird das Erkannte wirklich ihr Eigenthum, sozusagen eine Substanz ihres geistigen Organismus, wie sich auch nur das wirklich Verdaute, nicht das Genossene als solches dem leiblichen Organismus zu eigen gibt und sein Leben erhält und fördert. Die menschliche Vernunft ist also, obwohl das Vernehmen des Wahren und des Guten ihre Hauptbestimmung ist, doch keine leere, unbeschriebene Tafel (tabula rasa), auf welche sozusagen durch fremde Hand ohne die eigene Thätigkeit und Mitwirkung derselben geschrieben werden könnte.

Ist die Vernunft, das geistige Auge des Menschen, nicht ganz lichtlos, so bedarf sie keineswegs zur Erkenntniß aller und jeder Wahrheit des ursprünglich den Menschen von Gott mitgetheilten und durch die

Ueberlieferung erhaltenen und fortgepflanzten Lichtes der äußeren Offenbarung, wie die Supernaturalisten (Huetius, Bautain, Bonald, de la Mennais, Nicolas, Gerbet u. s. w.) behauptet haben. Einige Wahrheiten, welche sozusagen die Vorstufen des Glaubens sind z. B. Gottes Daseyn und dessen vorzüglichste Eigenschaften, die Geistigkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seelen, das auf die innerlich guten und bösen Handlungen des Menschen bezügliche Sittengesetz kann die Vernunft in und durch sich selbst erkennen. Die Kenntniß dieser Wahrheiten wird daher in der Offenbarung allenthalben vorausgesetzt und wohl auch ausdrücklich der Vernunft zugesprochen. Vgl. Apstlg. 14. Röm. 1. Daß die Vernunft aus sich die zur Erreichung des Endzweckes der Menschheit nothwendigsten religiös-sittlichen Wahrheiten zu erkennen vermöge, ist einstimmige Lehre der Väter und aller kirchlich gesinnten Theologen. Der heilige Thomas z. B. faßt in den ersten drei Büchern seiner Summe gegen die Heiden zuerst diejenigen Wahrheiten ins Auge, welche, wie er sagt, auch der natürlichen Vernunft nicht unzugänglich sind, und dann im vierten erst jene, welche dem Christenthum eigenthümlich, zwar nicht wider die Vernunft sind, jedoch über dieselbe hinausliegen, so daß sie von ihr nur durch die Offenbarung, nicht aber auf dem Wege der Demonstration, streng wissenschaftlicher, rationeller Beweisführung erkannt werden können. Hiemit hat der englische Lehrer thatsächlich Doppeltes ausgesprochen, einmal, daß die sich selbst überlassene Vernunft Einiges aus sich zu erkennen vermöge, dann

aber auch, daß sie in Bezug auf die Erkenntniß des Wahren und Guten beschränkt sei. Und diesem ist auch wirklich so. Die Beschränktheit der Vernunfterkenntniß läugnen heißt der Vernunft selbst und der Erfahrung und Geschichte ins Angesicht schlagen. Der Mensch vermag nie und nimmer die ganze Wahrheit zu erkennen. Denn hiezu wäre erforderlich, daß Alles, was da ist, alles Seyende in das Bereich seiner Erkenntniß käme, da die Wahrheit d. h. das wirkliche Seyn nicht im Allgemeinen existirt, sondern nur in bestimmten Dingen und Wesen. Um aber alle Dinge und Wesen zu erkennen, müßte der Mensch allwissend seyn, wie Gott. Es ist also etwas Wahres an dem Ausspruche des Zeno, daß die Weisheit zum Theil darin bestehe, das nicht wissen zu wollen, was man nicht wissen soll. Ja, noch mehr. Es gibt wohl sehr wenige Einzel-Dinge und Wesen, von welchen der Mensch das Ganze kennt, die Wirklichkeit, die Ursache und Art und Weise ihres Daseyns, ihre Natur und ihr Wesen, ihren Ort und ihre Dauer im Weltganzen, alle ihre Eigenschaften und ihre mannigfaltigen Beziehungen zu anderen Dingen und Wesen. Solange aber dies nicht der Fall ist, kann die Erkenntniß nicht als eine vollständige und vollkommene betrachtet werden. Ueberdies bringt es der Mensch auch nicht immer zur Sicherheit und Gewißheit der Erkenntniß, sondern vermag häufig nur eine größere oder geringere Wahrscheinlichkeit zu erlangen, eben weil er die Wahrheit nur von dieser oder jener Seite, nicht ganz erkennt, da er an einen Winkel der Erde gebannt und an eine Spanne Lebenszeit

gewiesen eine unermeßliche Welt mit zahllosen Wesen und Thatsachen und eine Ewigkeit vor und hinter sich hat. Ueberdies ist die Vernunft im Anfange seines Lebens, ja vielfach auch später noch, nemlich im Schlafe, während mancher Krankheiten, im hohen Greisenalter u. s. w. eine bloße Befähigung, nichts als ein Vermögen, zu erkennen, ohne daß wirklich Etwas erkannt wird. Wenn aber auch die Vernunft aus diesem Zustande der bloßen Potenz herausgetreten ist, so befindet sie sich doch in Unwissenheit in Bezug auf eine Menge von Dingen und Wesen, die sie nicht erkennt, weil sie ihr ferne liegen, in ähnlicher Weise, wie das leibliche Auge dasjenige nicht wahrnimmt, was nicht in seinen Sehkreis gekommen ist. Man versteht es zwar in unserer Zeit, wie kaum in einer anderen, mit stolzen und hochtrabenden Worten in die Länge und Breite über Nichts zu sprechen; aber ist auch das bunte Gewebe dieser Reden noch so künstlich gewoben, so ist es doch nur ein dem schärferen Auge durchsichtiger Schleier, womit man den Abgrund seiner Unwissenheit in Bezug auf die für die Menschheit wichtigsten Fragen zuzudecken bemüht ist. Hierin ist wohl auch die Ursache zu suchen, warum, wie man klagt, in unseren Tagen so viele schwer-, ja un-verständliche Schriften erscheinen, deren Sinn zu enträthseln man vergeblich sich bemüht. Der Verstand läßt, wie alle Dinge in der Welt, nur in dem und dort sich finden, wo er ist. Eitles Wortgeklingel aber und inhaltslose Phrasen sind nicht das Gewand, in welches er sich zu hüllen liebt, und traumartige Phantasiestücke sind keine Vernunft-Errungen-

schaften. Insbesondere ist nicht zu vergessen, daß die Vernunft der Entwicklung und Bildung nicht nur fähig, sondern auch bedürftig ist, weßwegen Clemens von Alexandrien sagt, dieselbe sey mehr in den Gebildeten, als in den Ungebildeten. Es verhält sich da auch wieder, wie mit der leiblichen Sehkraft. Diese ist in dem neugeborenen Kinde noch so schwach, daß das Auge das Tageslicht nicht zu ertragen vermag. Erst nach und nach muß sie erstarken, damit das Auge wirklich sehen kann. Die Vernunft ist nicht als etwas von Vorne herein schon Entwickeltes, Fertiges und Abgeschlossenes in dem Menschen. Die anfangs bloß als Anlage vorhandene Vernunft muß erst zur actuellen, wirklichen Vernunft werden, daher wir von vernünftigen und unvernünftigen Menschen sprechen d. h. von Solchen, welche ihre Vernunft entwickelt und gebrauchen gelernt haben, insbesondere durch den Verkehr mit wirklich vernünftigen Wesen oder ihren geistigen Mittheilungen, und von Solchen, bei welchen dies nicht der Fall ist. Und da gibt es keine Ausnahme. Jeder, der das Licht dieser Welt erblickt, muß sozusagen wieder von Vorne anfangen. Es gibt zwar geistige Errungenschaften der Menschheit. Aber diese sind dem Ankömmling auf unserem Planeten anfangs ganz und gar fremd, so daß er sich dieselben erst nach und nach aneignen muß. Dabei ist die Vernunftentwicklung in die Hand des Menschen gelegt, somit eine freie und eben darum nicht in Allen eine gleiche. Die Entfaltung der Pflanzen und Thiere ist eine nothwendige und eben darum der Hauptsache nach in allen dieselbe. Neben aber

auch bei der Vernunftentwicklung Gelegenheiten, Zeiten, Verhältnisse und Umstände einen unläugbaren Einfluß, so hängt es doch größtentheils von dem Menschen selbst ab, bis zu welchem Grade der Vernunftbildung unter Benützung des ihm verliehenen Maßes seiner Talente er sich erheben will. Eben darum kann auch nicht angenommen werden, daß die wirkliche Vernunft in Allen dieselbe sey, und Aristoteles hat vollkommen recht, wenn er sagt, daß eine größere Anzahl von Menschen nicht nothwendig vernünftiger sey, als ein Einzelner. Die Geschichte berichtet uns, daß Einzelne z. B. ein Sokrates namentlich in Bezug auf religiösen Glauben und die Kenntniß der sittlichen Wahrheiten verhältnißmäßig hoch sich erhoben haben, während Millionen tief unten geblieben. Daraus folgt, was von dem angeblich hohen und unfehlbaren Ansehen der allgemeinen Vernunft (raison général, sens commun) zu halten sey. Im Allgemeinen (en général) existirt die Vernunft nicht in der Wirklichkeit, sondern nur in der Abstraction, in der Vorstellung des Menschen. Die allgemeine Vernunft (raison général) ist im Grunde nichts Anderes, als sozusagen ein Aggregat, eine Sammlung der Aussprüche der Einzelvernunft, die von Vielen ausgegangen sind. Wie aber in dem Einzelnen, so ist auch in Millionen, die Vernunft ihrer geschöpflichen Natur zufolge dem Gesetze des Werdens d. h. allmähliger, und zwar freier und eben deßwegen ungleicher Entwicklung unterworfen, und nichts weniger als unbeschränkt, sowie auch die allgemeine Vernunft nur von der des Einzelnen

erkannt werden kann. Was von dem Theile gilt, das hat seine Geltung auch in Bezug auf das Ganze, welches sozusagen aus den zu demselben gehörigen Theilen zusammengesetzt ist. Zu diesem kömmt aber noch Anderes, was das angeblich unbedingte Ansehen der Vernunft sehr in Frage stellt.

Die sich selbst überlassene geschöpfliche Vernunft ist nicht bloß beschränkt, sondern auch dem Irrthume unterworfen. Einen unwiderleglichen Beweis hiefür liefert die Wirklichkeit. Es ist eine unläugbare, durch die Erfahrung und Geschichte bezeugte Thatsache, daß Millionen, und unter diesen die hervorragendsten Geister, in Bezug auf die für die Menschheit nothwendigsten und wichtigsten Wahrheiten den gröbsten Irrthümern verfallen sind, eine Erscheinung, welche die Sceptiker zu dem Irrthum verleitet hat, daß sich Wahres und Falsches gar nicht unterscheiden lasse, weßwegen die Hoffnung, die Wahrheit zu finden, ganz aufgegeben werden müßte. Auf dieses haben wir schon im ersten Bändchen, da wir von der Nothwendigkeit der christlichen Sittenlehre handelten, hingewiesen. Wir wollen dem dort Gesagten hier nur noch Weniges beifügen, indem wir aus alter und neuer Zeit einige der greifbarsten Irrthümer in Bezug auf die wesentlichsten sittlich-religiösen Wahrheiten, bloß legen. Es gibt kaum ein philosophisch-religiöses System, welches einen entschiedeneren und umfassenderen Einfluß selbst auf ausgezeichnete Geister zu üben vermochte, als das gnostisch-manichäische. In dem pantheistischen System des Gnosticismus aber erscheint das Sittliche als etwas

Indifferentes, ganz und gar Gleichgiltiges. Denn ist, wie da angenommen wird, das menschliche Wesen vollkommen dem göttlichen gleich, so kann es keine Verpflichtung geben zu mühsamem sittlichem Ringen und Kämpfen. Sind aber, wie weiter aus der Gleichstellung des Menschen mit Gott folgt, alle menschlichen inneren und äußeren Handlungen Gottesthaten, so sind sie alle gut, und es kann somit von Sünde nicht weiter die Rede seyn. Eine grenzenlose Zügellosigkeit des Lebens, welche, wie Irenäus bemerkt, die Anhänger des Gnosticismus tief unter die ausschweifendsten Epikuräer erniedrigte, konnte bei Annahme solcher Grundsätze nicht ausbleiben. In dem System des pantheistisch-materialistischen Manichäismus verwandeln sich alle sittlichen Verhältnisse und Zustände in physische, so daß der Mensch nicht mehr als ein ethisches, sittliches, sondern als ein bloßes Naturwesen erscheint. Daher kann er sowenig, als das Thier, wirklich tugendhaft seyn, aber auch keine wahre Sünde begehen, da an dieser nicht der eigentliche Mensch, sondern nur die Materie Antheil nimmt. Die Erlösung wird gleichsam als ein Naturproceß ohne allen religiösen und sittlichen Charakter aufgefaßt und kömmt angeblich durch die materiellen Ausströmungen des Urlichtes (der Sonne, des Mondes) zu Stande. Derjenige, welcher der manichäischen Geistesfreiheit theilhaftig geworden, ist frei von allem und jeglichem Gesetze, frei von jeglicher Tugend, frei von Gott und kann daher ohne Bedenken den Regungen seines niederen Instinctes folgen. Da es nur Eine Substanz gibt und eben darum der sonst gemachte

Unterschied zwischen Geschöpf und Schöpfer nicht besteht, so darf keine Art von Ungleichheit unter den Menschen bestehen, kein Andere ausschließender und ungleicher Besitz zeitlicher Güter, der Frauen u. s. w. Der Communismus wurde daher sowie von den frühern Manichäern zu den Zeiten des heiligen Augustinus, so von den spätern z. B. den Brüdern und Schwestern des freien Geistes im Mittelalter gelehrt. Die Folge solcher Grundsätze war eine abscheuliche Sittenlehre und (wie Roysbrok sagt) ein ordnungs- und maßloses Leben, wobei die Ehe verdammt, Fornication und Incest, Diebstahl, Raub und Sacrilegium für erlaubt erklärt wurden. In der neueren Zeit hat man einen besonderen Werth darauf gelegt, ohne alle Voraussetzung, namentlich unabhängig von der Offenbarung zu philosophiren, also die Vernunft frei und ungebunden gehen zu lassen. Allein, was hat die sich selbst überlassene Vernunft zu Tage gefördert? Wollte man die Irrthümer, welchen sie anheim gefallen ist, und welche die Philosophen der Neuzeit selbst aufdecken und gegenseitig einander vorwerfen, zusammen stellen, so könnte man leicht ein Buch damit anfüllen. Es ist daher verhältnißmäßig sehr wenig, was wir in den nachstehenden Zeilen hervorheben. Nach der materialistischen Weltanschauung Locke's sind es einzig und allein die Sinne, welche der Seele den Stoff zu ihrer Thätigkeit liefern. Da die Idee Gottes der sinnlichen Wahrnehmung sich entzieht, so weiß sie nichts von einem höchsten Wesen, nichts von einem unsichtbaren Träger und Wächter der moralischen Ordnung, nichts

von einem untrüglichen Richter und Belohner des Guten und Bestrafer des Bösen. Wie alle Begriffe überhaupt bloße, den sinnlichen Eindrücken entnommene Abstractionen, so sind auch die moralischen Begriffe nichts anderes, als angenehme oder unangenehme Empfindungen, welche durch die guten oder schlimmen Wirkungen der menschlichen Handlungen, denen übrigens kein innerer Werth oder Unwerth zukömmt, hervorgerufen werden. Die Giftpflanze des Materialismus wuchs zu dem noch giftigeren Sensualismus des Cordillac, Helvetius, Mirabaud, Voltaire und der Anhänger des jungen Deutschlands empor, welcher laut und ungescheut die Behauptung in die Welt hinausschleuderte, daß der Mensch nur eine höhere Thiergattung, seine Seele etwas Körperliches und vom Gehirn nicht verschieden, die sogenannte Geistesbewegung die Wirkung eines Naturmechanismus sey, in welchem durch dieselben Kräfte Gedanken und Willenserregungen hervorgebracht werden, durch welche bei der Gährung Wein, Bier und Essig erzeugt wird, daß der Glaube an Gott ein Erzeugniß der die Natur nicht begreifenden menschlichen Beschränktheit sey, daß es, weil alle unsere Handlungen unter dem zwingenden Naturgesetze stehen, keine Freiheit gebe und bei dem Tode mit der Empfindung auch das Leben gänzlich aufhöre, weßwegen, da es keine Fortdauer in einer andern Welt gebe, das durch den angeblichen Geist bisher unterdrückte Fleisch zu emancipiren, zu befreien und hienieden ganz nach den Eingebungen desselben zu leben sey. Der, durch den allerdings richtigen Gedanken,

daß die dem Einzelnen, als solchem zugewendete und eben darum beschränkte Sinnenwahrnehmung keine allgemeine Geltung habe, hervorgerufene Scepticismus eines Hume und Kant erklärte gleichfalls, daß der Mensch nichts wissen könne von der Existenz einer außerweltlichen moralischen Ursache, weßwegen er sich an sein eigenes Gesetz, an den moralischen Imperativ, zu halten habe, nichts von einem künftigen Leben, nichts von dem Einflusse eines unsichtbaren Wesens auf die sittliche Weltordnung u. s. w. Nach der unser Zeitalter beherrschenden pantheistischen Weltanschauung, welche durch Hegel zu ihrem Höhepunkt hingeführt worden ist, fällt das Endliche mit dem Unendlichen zusammen, die Welt ist kein Werk der freien göttlichen Liebe, sondern hat, damit Gott zum ersehnten Selbstbewußtseyn kommen konnte, entstehen müssen, ja sie ist sozusagen nur der herausgekehrte Gott (universum-unum sed versum), es gibt daher, da die Einzelwesen gleichsam nur die nothwendigen Affectionen Eines und desselben unendlichen Seyns sind, keine Freiheit, folglich auch nichts Gutes und Böses, somit keine Sittlichkeit, keine Zurechnung, keine Belohnung des Guten und Bestrafung des Bösen. Schon diese flüchtigen Züge aus der Geschichte der wirklichen, sich selbst überlassenen Vernunft legen wohl Jedem, der nicht absichtlich die Augen schließt, Doppeltes nahe, einmal, daß dieselbe dem Irrthume unterworfen sey, fürs Zweite, daß sie, wenn sie, namentlich in Bezug auf die sittlich-religiösen Wahrheiten von demselben befreit bleiben will, einer Stütze bedürfe. Diese aber ist einzig und

allein in einer genügenden äußeren Autorität zu finden d. h. in dem Urheber (autor) maßgebender Bestimmungen für das Denken und Handeln, welcher mit Unfehlbarkeit und absoluter, unbedingter Herrschergewalt die Wahrheit lehrt und das Gute gebietet. Eine solche Autorität nun bietet sich der menschlichen Vernunft nirgend dar, als in der höchsten, göttlichen Vernunft, welche sich durch Moses, die Propheten, insbesondere durch Christus kund gethan hat und noch fort und fort durch dessen heilige Kirche sich offenbart. Was weiß der Sohn von seinem entfernten Vater, als, was dieser ihm mittheilt? Was kann der Mensch von seinem himmlischen Vater und von seinen Beziehungen zu ihm wissen, als was dieser in seiner Güte ihm offenbaren will? Während daher, um mit Justinus zu sprechen, diejenigen, welche außerhalb der Offenbarung stehen, sozusagen nur Bruchtheile der Vernunft (*σπερματικον λογον μερος*) haben, besitzen die Offenbarungsgläubigen in Christus und seiner Kirche die ganze Vernunft (*λογικον το ὁλον*). Die Vernunft ist nicht nur beschränkt und dem Irrthum unterworfen, sondern befindet sich auch in Folge des Sündenfalles in einem krankhaften Zustande, welcher im verdorbenen Herzen, im Abfalle von Gott und in der Selbstsucht gründet. In dem Erlöser aber finden sie jene Reinigung des Herzens, welche sie befähigt, Gott und das Göttliche zu schauen. Matth. 5.

Blicken wir auf das bisher Gesagte zurück, so wird es nicht schwer fallen, die richtige Stellung zu erkennen, welche einzunehmen ist sowohl denjenigen

gegenüber, die bei maßlosem Mißtrauen gegen die geschöpfliche Vernunft diese gänzlich zu beseitigen suchen und daher Menschen ähnlich sind, welche in einer Haushaltung kein Messer dulden wollen, weil dasselbe nicht zu allen Zwecken dient, und unverständige Kinder sich damit verwunden können, oder, weil sie ein oder das andere Mal belogen worden sind, aus Mangel an Menschenkenntniß nun alle Welt für lügenhaft halten, als auch denen gegenüber, welchen die Vernunft Alles ist und die daher nicht unpassend mit Menschen verglichen worden sind, welche nicht ihre hölzerne Wanduhr nach der Sonne, sondern diese nach jener stellen möchten. Die Vernunft ist weder ein leerer Bettelsack, welcher nur mit erbettelten Brosamen zu füllen ist, noch auch eine reiche Vorrathskammer, aus der man, was eben beliebt, hervorlangen kann. Weder die Doketen, noch die Arianer haben den ganzen Christus, jene nicht, weil sie die menschliche, diese nicht, weil sie die göttliche Natur in Christus läugnen. Aber die Katholiken haben den ganzen Christus, weil sie an ihn, als den Gott-Menschen, glauben. So wandeln auch nur diejenigen im Lichte der Wahrheit, welche der Leitung der menschlichen Vernunft, insoferne sie von der göttlichen erleuchtet ist, sich hingeben. Alle geoffenbarten Glaubens- und Sittenlehren sind vernünftig d. h. sie sind nicht in Widerspruch mit der Vernunft und den wohlverstandenen Interessen der Menschheit, wenn auch nicht alle, sondern nur einige derselben aus der Vernunft abgeleitet werden können. Die menschliche Vernunft kann die Beweggründe des Glaubens erforschen und

sich von dem Daseyn einer göttlichen Offenbarung und Kirche überzeugen, sie kann die Folgen, welche in den Grundsätzen des geoffenbarten Glaubens und der christlichen Sittenlehre liegen, hervorheben und so beide mehr entwickeln, sie kann auf der Grundlage des Glaubens selbst eine eigentliche Wissenschaft von Gott und dem Göttlichen aufrichten, aber sie kann und darf sich nicht an die Stelle der göttlichen Vernunft setzen, um den Glauben durch die Philosophie gänzlich zu verdrängen. Wir sind insbesondere dem Mittelpunkte der katholischen Einheit, Rom, zu Dank verpflichtet, daß es bei dem heftigen Streite der Partheien das Schiedsrichteramt auf sich genommen und sich eben sowohl gegen den überdemüthigen, falschen Supernaturalismus, wie gegen den stolzen Rationalismus erklärt hat. Pius IX. äußert in seiner Encyclica vom 9. Nov. 1846 in Bezug auf die Behauptung, der Glaube stehe mit der Vernunft in Widerspruch, daß nichts Thörichteres, Gottloseres und Unvernünftigeres ausgesagt werden könne, als dieses. Der Glaube sey zwar über die Vernunft, dennoch aber könne kein wahrer Widerspruch zwischen beiden bestehen, da beide aus Einer und derselben Quelle der unveränderlichen und ewigen Wahrheit, dem allmächtigen Gott ihren Ursprung haben und eben darum gegenseitig sich tragen und stützen, so daß die rechte Vernunft die Wahrheit des Glaubens beweist, schützt und vertheidiget, der Glaube aber die Vernunft von Irrthümern befreit und sie durch die Erkenntniß der göttlichen Wahrheiten wunderbar erleuchtet, stärkt und vervollkommnet. Gegen

diejenigen aber, welche behaupten, die Religion sey nicht Gottes, sondern bloßes Menschenwerk, bemerkt das Oberhaupt der Kirche, auf ihren Wahnsinn passe ganz, was Tertullian von einigen Philosophen seiner Zeit gesagt habe, die ein stoisches, platonisches und dialectisches Christenthum einführen wollten. Tertullian aber bezeichnet dieses (de praescript. haeret.) als eine der Weisheit der Welt, welche der Herr als Thorheit bezeichnet, entstammende Lehre, welche rein menschlichen, ja dämonischen Ursprungs nur für lüsterne Ohren gemacht ist, und vor welcher der Apostel warnt, wenn er schreibt: Sehet zu, daß euch Niemand verführe durch Weltweisheit nach der Ueberlieferung der Menschen. Kol. 2. Da der alte Streit in unseren Tagen insbesondere in Frankreich neuerdings entbrannte, so erhielt im Laufe des Jahres 1856 der Erzbischof von Paris auf sein Ansuchen von der Congregation des Index vier Lehrsätze, deren Inhalt im Wesentlichen mit der von Pius IX. gegebenen Erklärung übereinstimmt. Es ist darin ausgesprochen, daß Vernunft und Glaube sich nicht widersprechen, sondern vielmehr gegenseitig sich zur Stütze dienen. Die Vernunft könne das Daseyn Gottes und die Geistigkeit und Freiheit der Seele mit Sicherheit beweisen, und man könne sich in Bezug auf diese Wahrheit Atheisten, Naturalisten und Fatalisten gegenüber auf die Offenbarung, welche sie nicht anerkennen, nicht wohl berufen. Der Vernunftgebrauch könne den Menschen mit Hilfe der Offenbarung und Gnade zum (formellen) Glauben führen. Die Methode des heiligen Thomas, Bonaventura und

anderer Scholastiker führe nicht zum Rationalismus und habe den modernen philosophischen Naturalismus und Pantheismus nicht angebahnt. Der Katholik wird daher nicht Anstand nehmen, am sechsten Sonntag, welcher nach Epiphanie übriget, mit der Kirche zu beten: „Verleihe uns, wir bitten dich allmächtiger Gott! daß wir immer Vernünftiges denkend (ut semper rationabilia cogitantes), was dir wohlgefällig ist, im Reden und Thun vollbringen."

Das Gewissen. Dessen Natur und Wesen.

Wenn die Heiden, welche das Gesetz nicht haben, von Natur aus das thun, was des Gesetzes ist, so sind sie, die so ein Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz und zeigen, daß das Werk des Gesetzes in ihre Herzen geschrieben sey, indem ihr Gewissen ihnen Zeugniß gibt und Gedanken sich gegenseitig anklagen oder freisprechen. Röm. II. 14. 15.

Ein Feldherr, welcher wohl im Allgemeinen die Regeln der Kriegskunst, nicht aber ihre Anwendung auf einzelne Fälle kennt, wird keinen glücklichen Kampf kämpfen. Ein Wanderer, dem es wohl überhaupt nicht unbekannt ist, wo er hingelangen soll, der aber nicht weiß, welche Richtung er in jedem Augenblicke seiner Wanderschaft einzuschlagen hat, wird schwerlich das ersehnte Ziel erreichen. Ein Baumeister, der aller-

dings mit den allgemeinen Grundsätzen der Baukunst vertraut ist, welcher es aber nicht versteht, mit Rücksicht auf die Beschaffenheit der Baumaterialien, des Bodens und des Climas und auf die specielle Bestimmung des aufzuführenden Gebäudes zu bauen, wird kaum einen zweckmäßigen Bau aufführen. Jeder Mensch ist ein Krieger, welcher einen lebenslänglichen Streit wider Fleisch und Blut und, wie der Apostel sagt, wider die Mächte in den Lüften zu streiten hat, er ist ein Wanderer, welcher, hienieden ein Fremdling, seinem Vaterlande entgegen pilgert, er ist ein Baumeister, welcher einen geistigen Bau aufführen soll, dessen Festigkeit einst im Feuer geprüft werden wird. Der ausgesprochene göttliche Wille, das unmittelbare und mittelbare göttliche Gesetz, ist die Regel und Richtschnur seines Daseyns und Lebens, seines Thuns und Lassens. Unsere Lebensthätigkeit ist aber nie eine schlechthin allgemeine oder abstracte. Wir handeln immer im Besonderen und in Concreto d. h. in einer genau bestimmten Weise, unter dem Einflusse gewisser Umstände, Verhältnisse und Beziehungen, nicht nur des Menschen zum Menschen, sondern auch z. B. des Sohnes zu seinem Vater, des Unterthans zu seinem Vorgesetzten, des Dürftigen zu seinem Wohlthäter. Es genügt daher nicht, durch das Gefühl und die Vernunft aus dem göttlichen Gesetze nur allgemeine Regeln für unsere Lebensthätigkeit abzuleiten. Wir müssen auch die Anwendung derselben auf das Einzelne kennen lernen. Der Mensch bedarf specieller Vorschriften, um, fern von Irrthum und Ungewißheit, wissen zu können,

was er hier und jetzt in seiner meist eigenthümlichen Lage thun oder meiden soll. Dies sagt ihm aber nicht mehr die Vernunft und das Gefühl, als solches, sondern sein Gewissen.

Das Gewissen haftet übrigens allerdings sozusagen an den Grundvermögen der menschlichen Seele, nicht zwar am Willen, wohl aber an dem Gefühle und der praktischen Vernunft.

Vom Willen ist das Gewissen unabhängig. Horneius von Helmstedt hat zwar aus Aristoteles und anderen älteren und neueren Schriftstellern das Gegentheil zu beweisen gesucht und daher die Lehre vom Gewissen unter die Lehre vom freien Willen gestellt. Mosheim bezeichnet dasselbe als „Schluß oder Vorsatz des Willens, unsere Thaten nach dem Gesetze zu prüfen." Allein, wenn das Gewissen unter dem Willen des Menschen stünde, so müßte es der Willkühr desselben anheimgestellt seyn, ein Gewissen zu haben oder auch nicht, oder wenigstens die Aussprüche desselben zu beachten oder, wenn es so beliebt wird, auch unbeachtet zu lassen. Diesem ist aber nicht so. Der Mensch hat das Gewissen nicht durch freie Wahl, sondern es ist ihm, wie sein ganzes Wesen, sozusagen angethan. Ebenso äußert es sich oft wider seinen Willen. Der unbekehrte Bösewicht möchte sicherlich lieber kein Gewissen haben. Er hat auch wohl kaum den Willen, seine Unthaten nach dem Sittengesetze zu prüfen. Aber er ist innerlich dazu genöthiget und kann daher nicht anders. Es ist daher vollkommen wahr, was Kant (in seiner Tugendlehre) sagt: „Das Gewissen ist nichts

Erwerbliches, und es gibt keine Pflicht, sich Eines anzuschaffen, sondern jeder Mensch hat als sittliches Wesen ursprünglich ein solches an sich.... Seine Beziehung ist eine Thatsache, keine Pflicht. Wenn man daher sagt: Dieser Mensch hat kein Gewissen, so meint man damit: Er kehrt sich nicht an den Ausspruch desselben.... Gewissenlosigkeit ist nicht Mangel des Gewissens, sondern der Hang, sich an dessen Urtheil nicht zu kehren."

Ist aber das Gewissen vom Willen des Menschen unabhängig, so ist es dagegen an das Gefühl oder, um uns des biblischen Ausdruckes zu bedienen, an das Herz gebunden. Die heilige Schrift redet von der Gewissenhaftigkeit Davids, wenn sie berichtet: „Dennoch schlug ihm das Herz, weil er ein Stück von dem Mantel Saul's abgeschnitten." I. Kön. 24. Job spricht: „Meine Rechtfertigung, an der ich zu halten begonnen, laß ich nicht, denn mein Herz tadelt mich nicht in meinem ganzen Leben." Job. 27. Wie der Mensch ein Gefühl für das Wahre, so hat er auch ein Gefühl für das Gute, und zwar nicht bloß überhaupt und im Allgemeinen, sondern auch im Einzelnen für dieses oder jenes bestimmte Gute. Von diesem Gefühle geleitet erkennt er ohne ausdrückliche Unterordnung einer Handlung unter das Sittengesetz und ohne umständliche Beurtheilung derselben in unmittelbarer, reflexionsloser Weise ihren sittlichen Charakter. Diese Art von sittlichem Instinct ist allerdings oft Folge freier Willensthätigkeit und einer länger fortgesetzten Handlungsweise des Menschen. Das Gewissen äußert

sich daher als Gefühl nicht bloß überhaupt bei seinem plötzlichen, überraschenden Hervortreten, sowie in den unmündigen Kindern und in Ungebildeten, sondern auch in den Guten, welche auf dem Wege der Tugend weit fortgeschritten sind. Da das Gewissen in dieser Form ihnen sich kund gibt, so brauchen sie nicht lange zu forschen und zu suchen, um das Rechte zu finden, sondern sie vermögen es oft mit Blitzesschnelle herauszufühlen, während vielleicht der Verstand der Verständigsten lange in vergeblichem Suchen sich abmüht. So bildet sich auch in dem Rechtsgelehrten, dem Historiker, dem Naturforscher durch andauernde Beschäftigung mit dem von ihnen gewählten Zweige der Wissenschaft ein gewisser wissenschaftlicher Instinct aus, durch welchen sie, nachdem sie sich, wie man sagt, in ihre Wissenschaft hineingelebt haben, in Bezug auf Gegenstände ihres Faches sicher und ohne mühsames Forschen, Denken und Prüfen auf das Rechte hingeleitet werden.

Der heilige Paulus erwähnt in der oben von uns angeführten Stelle, von dem Gewissen redend, sich gegenseitig anklagender und freisprechender Gedanken (λογιςμοι). Man denkt aber nicht mit dem Gefühle. Das Denken ist Sache der Vernunft. Dabei weist der Apostel darauf hin, daß dieses Denken auf das Thun und Lassen des Menschen, somit auf sein Handeln (πραττειν) sich beziehe. Auf dieses ist aber die praktische Vernunft gerichtet. Das Gewissen haftet also, sowie an dem Gefühle, so auch an der praktischen Vernunft. Als Function der praktischen Vernunft spricht es sich syllogistisch, in Form eines Schlusses

aus. In den Obersatz wird eine allgemeine sittliche, befehlende oder verbietende Vorschrift gesetzt z. B. du sollst nicht tödten. Dadurch gewinnt die in sich bewegliche Vernunft einen festen Punkt, von welchem aus sie mit Sicherheit weiter fortschreiten kann. In dem Untersatze wird eine Einzelthat unter das Sittengesetz untergeordnet z. B. die Verbindung der Nahrungsmittel mit schädlichen Stoffen, welche ich vorhabe, läuft auf die Verkürzung des Lebens der dieselben Genießenden resp. auf ihre Tödtung hinaus. Daraus zieht das Gewissen einen Schluß (daher conscientia-concludens scientia) z. B. also darfst du die zu verkaufenden Nahrungsmittel nicht in solcher Weise verfälschen. Hiemit zeigt das Gewissen dem Menschen nicht nur das Rechte und Gute, sowie auch dessen Gegentheil, sondern treibt ihn, in befehlender Form sich äußernd, auch an, das Erstere zu thun und das Letztere zu meiden. Diesem Befehle und dieser Warnung entspricht zwar das menschliche Handeln (*πρατ-τειν*) nicht immer. Eben darum ist das Gewissen nicht als ein praktisches Urtheil (judicium practicum), sondern als ein, seinem Grundcharakter nach speculatives und nur auf das Handeln gerichtetes Urtheil der praktischen Vernunft zu fassen, welches befiehlt, was in Zukunft in einem bestimmten Falle von uns gethan oder unterlassen werden soll, oder ausspricht, was in der Vergangenheit von uns hätte geschehen oder unterbleiben sollen, um unsere Thätigkeit den Forderungen des Sittengesetzes gleichförmig zu machen. Die wesentliche Aufgabe des Gewissens ist demnach, dem Menschen

das Verhältniß seiner Handlungen zum Sittengesetze anzuzeigen und ihn zu drängen, daß er den Weg der Tugend einschlagen und stets wandeln möge. Darum bezeichnet der Apostel das Gewissen als Gesetz des Geistes (*νομος του νοος*) Röm. 7. Es ist ein Gesetz, welches bindet (lex von ligare). Es bindet den Menschen nach Außen, nemlich an das göttliche, das Sittengesetz. Es bindet ihn aber auch nach Innen. Der Eine menschliche Geist nemlich erkennt und will und tritt so gleichsam in eine Zweiheit, in den Gedanken und den Willen auseinander. Obwohl aber so auseinandergehend soll er doch die Einheit bewahren. Das Erkannte soll auch das Gewollte und das Gewollte soll auch das Erkannte seyn. Das Gewissen nun soll als bindendes Gesetz des Geistes den Menschen vor der Zwietracht des Denkens und Wollens bewahren und somit den Gedanken und Willen gleichsam aneinander binden und so in harmonischer Eintracht erhalten. Dieses Bindmittel erscheint schon für den Zustand der Unverdorbenheit als nothwendig. Es ist um so nothwendiger für den gefallenen Menschen, nachdem dessen Wille von einer fremden Macht sich fortreißen ließ und daher leicht jener fremden Macht entweder ganz sich gefangen gibt oder schwankend zwischen dieser und der Macht der höchsten im bessern Ich widerleuchtenden Wahrheit steht. Außer der gesetzgebenden hat das Gewissen noch eine andere Function, die aber nicht gleich jener wesentlich, sondern nur unwesentlich ist, nemlich die richterliche, belohnende oder bestrafende, auf welche der Apostel gleichfalls

hinweist, wenn er von „sich anklagenden und freisprechenden Gedanken" redet. Der Lohn des guten Gewissens, die innere Ruhe und Zufriedenheit, welche es dem Guten gewährt, ist nur ein schwaches Vorspiel und eine entfernte Hinweisung auf den unaussprechlichen Lohn, welchen Gott, der eigentliche Vergelter alles Guten, den Seinigen bereitet hat. Die Bestimmung zu strafen aber hat das Gewissen nicht so fast von dem Schöpfer, sondern durch die keineswegs nothwendige Schuld des Menschen erhalten. Hätte der Mensch nicht gesündiget, so würde das Gewissen seine züchtigende Geißel niemals über ihn geschwungen haben.

In dem, was wir bisher vorzugsweise von dem Gewissen hervorgehoben haben, nemlich, daß es an dem Gefühle und der praktischen Vernunft haftet, und diese sozusagen dessen Substrat, seine Unterlage bilden, liegen zwei Folgerungen, welche wir nicht unbeachtet lassen dürfen, da ihre Auseinandersetzung uns noch einen Einblick in das Wesen und die Natur des Gewissens zu verschaffen im Stande ist. Aus dem Gesagten nemlich geht hervor, daß das Gewissen vorherrschend ein Wissensact, und daß es der Entwicklung und Bildung nicht nur fähig, sondern auch bedürftig sey.

Das Gewissen ist nicht nur eine Anlage, ein sittliches Vermögen (so ist es in dem Kinde, das noch nicht zum Gebrauche seiner Vernunft gekommen), es ist (z. B. als gutes oder böses, zartes oder gebrandmarktes) nicht nur ein Zustand, sondern, und zwar insbesondere eine Thätigkeit der menschlichen Seele, ein Act. Denken wir an das Gewissen im

eigentlichen und strengen Sinne des Wortes, so fassen wir es zumeist als einen Act, wenn wir sagen, daß es Zeugniß gebe für oder wider uns, daß es das Rechte zeige, daß es uns antreibe, Etwas zu thun oder zu unterlassen u. s. w. Dieses und Aehnliches ist ohne Thätigkeit nicht denkbar. Dieser Act ist zwar kein ununterbrochener, sondern ist nur andauernd in seinem tiefern Grunde oder in seiner Ursache, nemlich in dem Habitus der ersten und allgemeinsten Grundsätze des sittlichen Handelns, dergleichen sind: „Meide das Böse und thue das Gute.“ Ps. 36. „Alles, was ihr wollt, daß euch die Leute thun, das thuet auch ihr ihnen.“ Matth. 7. Solches verkündet uns, wie die Theologen sagen, die Synteresis (*συντηρησις* von *συντηρεω*, ich bewahre, auch ich beobachte), welche wesentlich nichts anderes ist, als gleichsam die Vorrathskammer der praktischen Grundwahrheiten und das unmittelbare und zweifellose Bewußtseyn um dieselben. Aus diesem Grunde nun, welcher von dem sittlichen Gefühle gelegt und von der praktischen Vernunft weiter benützt wird, taucht der Act des Gewissens auf, welcher wegen dieser engen Verbindung mit dem Erkenntnißvermögen des Menschen eben ein Wissensact ist, weßwegen das Gewissen vom Wissen (*συνειδησις* von *ειδειν*, conscientia von scire) seine Benennung erhalten hat. Zergliedert man aber diesen Act, so ergeben sich folgende Bestandtheile und Beziehungen desselben. Der Gewissensact bezieht sich nicht auf die Ideen und Erkenntnisse des Menschen, als solche, sondern auf dessen individuelle, innere oder

äußere, und zwar nicht auf fremde, sondern die eigenen Handlungen. Nach Platen (in seinen philos. Aphorismen) soll derselbe, wenigstens bei der richterlichen Function des Gewissens, auch auf die Handlungen Anderer gerichtet seyn. Allein dieser Behauptung liegt eine Verwechslung des Begriffes vom Gewissen mit dem der Zurechnung zu Grunde, vermöge welcher überhaupt Jemand, also auch ein Anderer, als Urheber einer That und der Bestrafung oder Belohnung würdig erklärt wird. Das Gewissen ist nicht nur ein Wissen, sondern zugleich auch ein Bewußtseyn. Bewußt aber ist sich der Mensch nur dessen, was er selbst thut oder was in ihm vorgeht; was außer ihm ist und geschieht „weiß" er und sagt daher z. B. nicht, er sey sich bewußt, daß Andere dieses oder jenes gethan haben. Außerdem ist bei dem Gewissensacte eine mehr oder minder klare Erkenntniß des Sittengesetzes und des Verhältnisses, in welchem die in Betrachtung gezogenen eigenen Handlungen zu demselben stehen. Der ganze Vorgang schließt mit einem Urtheile ab, nicht über den Urheber, das Daseyn oder die Nützlichkeit oder Schädlichkeit u. s. w., sondern über den sittlichen Charakter der fraglichen Handlungen und die Verbindlichkeit, welche hieraus erwächst.

Da das Gewissen auch ein Vermögen ist und mit dem Gefühle und der Vernunft im innigsten Zusammenhange steht, so ist es gleich diesen der Entwicklung und weiteren Ausbildung fähig und bedürftig. Es wickelt und bildet sich in dem Grade aus, in welchem das Gefühl des Wahren und Guten geläutert und

geschärft wird, und die Erkenntniß sich erweitert und an Klarheit und Bestimmtheit gewinnt. Fördernd wirkt in dieser Beziehung insbesondere der Verkehr mit geistig höher stehenden und sittlich reinen, insbesondere mit jenem Wesen, welches die Wahrheit selbst und die vollendete Heiligkeit ist. Sogar in den Thieren, welche mit dem Menschen im Verkehre stehen, in den sogenannten Hausthieren, bildet sich eine Art von Gewissen aus. Der gezähmte Elephant, aber auch nur dieser, zittert, wenn er seinen Aufseher getödtet hat. Unsere Hunde, aber nicht die wilden des Orients, verschliefen sich und zagen, wenn sie gethan haben, was wider den von ihnen erkannten Willen ihres Herrn ist. Uebt der Verkehr des Menschen mit den Thieren einen so großen Einfluß auf diese vernunftlosen Wesen: um wie viel größer muß in dieser Beziehung die Wirkung des Einflusses seyn, welchen der Verkehr des höchsten Wesens mit vernünftigen Wesen, den Menschen, auf diese ausübt? Diesen Verkehr aber pflegt Gott mit uns nicht nur durch die Spendung seiner inneren Gnade, weßwegen der heilige Paulus zugleich auf sein Gewissen und auf das Zeugniß des heiligen Geistes sich beruft, Röm. 9, sondern insbesondere auch durch seine äußere Offenbarung in den Büchern des A., sowie der N. B. und in seiner Kirche, jedoch so, daß hier ein Fortschritt gegen dort unverkennbar ist. Es kann wohl nicht bezweifelt werden, daß der Christ, welcher nach dem Willen seines Herrn und Meisters für seine Feinde und Verfolger betet und die segnet, welche ihm fluchen, und denen Gutes thut, die ihn

hassen, ein viel entwickelteres Gewissen haben muß, als der Jude des A. B. hatte, welcher nach dem Ausspruche des Gesetzes Hand um Hand, Auge um Auge, Zahn um Zahn verlangte. Wie aber das Gewissen gebildet werden kann, so kann es auch verbildet werden. Mit der Abnahme des Gefühles für das Gute, mit der Abnahme der Erkenntniß der Wahrheit sinkt auch das Gewissen von Stufe zu Stufe zurück. Insbesondere geschieht dieses, zumeist bei einer rohen, unsittlichen Umgebung in dem Grade, in welchem der Mensch von dem Verkehre mit Gott abläßt und sich auf sich selbst zurückzieht. Daher die Erscheinung, daß nicht nur bei einzelnen Menschen, sondern selbst bei ganzen, Gott entfremdeten Völkern das Gewissen ganz erloschen zu seyn scheint. Indessen ist dasselbe in diesem Falle nur unentwickelt oder in hohem Grade verbildet, nicht vernichtet. Das Gewissen ist dem Menschen anerschaffen, somit ein wesentlicher Bestandtheil der menschlichen Natur. Das einem Geschöpfe Natürliche aber kann ohne Zerstörung seines Wesens nicht vernichtet werden. Der Mensch würde aufhören Mensch zu seyn in dem Augenblicke, in welchem er aufhörte, ein Gewissen zu haben.

Die Wahrheit, daß das Gewissen bildungsfähig sey, ist unläugbar von großer, praktischer Bedeutung, namentlich in Bezug auf die Beurtheilung des sittlichen Charakters unserer eigenen und fremder Handlungen. Bei Beurtheilung fremder Handlungen dürfen wir nicht unser eigenes, vielleicht viel mehr, als dieses bei dem Handelnden der Fall ist, entwickeltes Gewissen

zum Maßstabe nehmen. Das hieße oft soviel, als Andere zu ihrem sittlichen Verderben beunruhigen, ja zur Verzweiflung treiben. Da jede Handlung ihre sittliche Beschaffenheit (ihre Moralität) nicht erst in Zukunft, sondern in dem Augenblicke erhält, in welchem sie vollbracht wird, so wäre es auch unstatthaft und unbillig, frühere, eigene oder fremde sittliche Verirrungen nicht nach dem früheren, minder entwickelten, sondern nach dem spätern oder jetzigen, viel entwickelteren Gewissenszustande beurtheilen zu wollen. Die Handlungen eines Saulus sind nicht nach dem Gewissenszustande eines Paulus, die Handlungen des in die manichäischen Irrthümer verstrickten Augustinus nicht nach dem Gewissenszustande des bekehrten und heiligen großen afrikanischen Kirchenlehrers zu beurtheilen.

Soviel über das Wesen und die Natur des Gewissens. Indem wir in dem Nachfolgenden das Begonnene weiter fort führen, verfolgen wir eine Lehre, welche in der neueren Zeit durch Erörterung des Verhältnisses der menschlichen Freiheit zum Gesetze und der Ausdehnung und des Umfanges beider in den Vordergrund gerückt worden, und da sie eben so wichtig als schwierig ist, die angestrengte Aufmerksamkeit der Philosophen sowohl, als, wegen ihrer großen praktischen Bedeutung, insbesondere der Theologen auf sich gezogen hat. Diese haben durch die auf den Grund der göttlichen Offenbarung gestellte, umfassendere, alle Forschungen der älteren und neueren Psychologen und Moralphilosophen unstreitig überbietende Entwicklung der Lehre von dem Gewissen nicht bloß das Gebiet der

Theologie, sondern auch der Philosophie erweitert und hiedurch wieder den thatsächlichen Beweis geliefert, daß die Vernunfterkenntniß durch die Mittheilungen der höchsten Vernunft (die Offenbarung) nicht niedergehalten, beschränkt und verkümmert, sondern gehoben und gesteigert werde und einen größeren Umfang gewinne, als sie aus sich und durch sich allein zu gewinnen vermöchte.

Die Autorität des Gewissens. Gewissenhaftigkeit und Gewissenlosigkeit.

> Wenn uns unser Herz bestraft, ist Gott noch größer, als unser Herz, da er Alles weiß. Geliebteste! wenn uns unser Herz nicht bestraft, so haben wir Zuversicht zu Gott. I. Joh. III. 20. 21.

In der zweiten Hälfte des 17. Jahrh. trat ein gewisser Matthias Knutsen, ein Holsteiner, auf, welcher eine neue Secte, die der sog. Conscientiarier oder Gewissenhaften, stiften wollte. Er läugnete das Daseyn Gottes und setzte das Gewissen an dessen Stelle. In Einem seiner Briefe schreibt er: „Wir läugnen Gott, verachten die Obrigkeit, verwerfen die Tempel mit allen Priestern. Uns Conscientiariern ist das Gewissen hinreichend; es ist das Wissen nicht etwa bloß eines Einzigen, sondern Vieler, ja Aller. Dies Gewissen, wel-

ches die gütige Mutter Natur allen Menschen eingepflanzt hat, ersetzt uns die Bibel und die Obrigkeit, es ist ein innerer Richterstuhl, welcher uns antreibt, Niemanden zu beleidigen, rechtschaffen zu leben und Jedem zu leisten, was ihm zukömmt. Er vertritt die Stelle von tausend Qualen; wenn wir schlecht gehandelt haben, von der Hölle, wenn aber gut, vom Himmel, so lange dies gegenwärtige Leben bleibt. Es wird mit uns geboren und geht mit uns zu Grunde. Das sind angeborne Principien. Wer sie verwirft, verwirft sich selbst." Dies ist eine arge Uebertreibung. Wie aber jedem Irrthume, so liegt auch diesem Wahrheit zu Grunde. Dem Gewissen kömmt in der That ein hohes, autoritatives Ansehen zu, so daß wir dasselbe als Maß und Richtschnur unseres Thuns und Lassens zu betrachten haben, weßwegen das richtige Verständniß und der rechte Gebrauch aller sittlichen Vorschriften sich an die rechte Auffassung und den Gebrauch der Regeln des Gewissens knüpft. Joh. Andr. Cramer ist, wie Knutsen, auf unrechter Bahn, wenn er verlangt, daß der angeblich einzigen Richtschnur unserer Thätigkeit, dem göttlichen Gesetze nemlich, nicht noch das Gewissen als zweite Richtschnur an die Seite gesetzt werden solle. Das göttliche Gesetz ist allerdings die objective und entfernte, das Gewissen aber die subjective und nächste Norm des sittlichen Handelns. Das göttliche Gesetz verbindet, nicht insoferne es an sich existirt, sondern insoferne es im menschlichen Bewußtsein sich ankündiget. Das Wissen um das Gesetz aber vermittelt uns eben das Gewissen.

Durch das Gewissen wird das objective göttliche Gesetz für jeden Menschen „sein" Gesetz, nach welchem er auch, wie der Apostel sagt, einst gerichtet werden wird. Nur durch das Gewissen, nicht in anderer Weise, wie behauptet worden ist, wird und ist der Mensch Autonom, Selbstgesetzgeber, indem dadurch das göttliche Gesetz verinnerlicht und so sein eigenes Gesetz wird (die conscientia ist eine scientia cum lege). Das Gewissen hat alle Eigenschaften und eben darum auch die Autorität des Gesetzes. Es ist keine Abstraction oder Einbildung, kein Gebilde der Phantasie, kein bloßes Phantom, sondern etwas Wirkliches. Alle die von Vielen gemachten und oft wiederholten Versuche, die Aussprüche des Gewissens, weil sie lästig waren, für Eingebungen der Phantasie auszugeben, sind nach dem Zeugnisse der Geschichte und der täglichen Erfahrung mißglückt. Der Scrupulant quält sich allerdings mit Einbildungen, aber diese Ausgeburten überschwenglicher Phantasie sind sozusagen nur auf dem Grunde der Wirklichkeit möglich. Das Gewissen ist auch keine Frucht der Erziehung, welche dasselbe nur entwickeln kann, wobei aber dessen Daseyn vorausgesetzt ist. Das Gewissen ist eben so wenig bloße Furcht vor der durch böse Thaten verdienten Strafe. Wie durch den Schmerz, welcher an einem inneren, unsichtbaren Organe z. B. dem Magen empfunden wird, das Daseyn desselben erst zum Bewußtseyn kömmt, während dasselbe im gesunden Zustande, weil nicht wahrgenommen, wie nicht da ist: so kömmt der Mensch durch die wegen verwerflicher Handlungen drohende Strafe nur zum klareren

Bewußtseyn des, jedoch vorher schon vorhandenen Gewissens. Dasselbe gilt von dem äußeren Gesetze. In der Offenbarung ist das Daseyn des Gewissens bei Verkündigung der Gebote und Verbote in der Regel vorausgesetzt. Wenn Gott im Dekalog z. B. den Ehebruch, den Mord, den Diebstahl verbietet, dagegen die Gottesverehrung, die Elternliebe u. s. w. gebietet, so wird nicht beigefügt, daß dieses gut, jenes böse sey, also vorausgesetzt, daß das Gewissen den Menschen schon hierüber belehre. Nur wenn Gesetze gegeben werden, wie z. B. das Sabbathgebot, deren Inhalt dem Menschen durchaus unbekannt ist, werden auch Gründe beigefügt. Das Gewissen ist also auch nicht eine bloße Folge der äußeren Gesetzgebung. Aber nicht bloß etwas Wirkliches ist das Gewissen, sondern es existirt ganz unabhängig von dem menschlichen Wollen und Belieben und kehrt sich bei seiner Thätigkeit nicht an die etwaigen Wünsche des Menschen. Es frägt nichts nach demselben. Ganz unabhängig von ihm, völlig frei und ungebunden erhebt es seine Stimme gleich dem Gesetze, welches erhaben und frei über Allen steht, für die es gegeben ist. Dabei trägt es nicht bloß einen indicativen, anzeigenden Charakter an sich, wie das Gefühl und die Vernunft, sondern tritt allenthalben, wie die sittlichen Gesetze überhaupt, befehlend oder verbietend, oder wenigstens rathend hervor. Es verpflichtet also und eben durch diesen verpflichtenden Charakter unterscheidet es sich von den rein physischen und psychologischen Gesetzen, denen eine verpflichtende Eigenschaft nicht inne wohnt. Es gibt keine Verpflichtung zum

Schwerseyn, zum Träumen oder Nichtträumen, zum Denken, Fühlen, Wollen im Allgemeinen, aber es gibt eine von dem Gewissen auferlegte Verpflichtung, die Herzen, wie die Schrift sagt, nicht durch unmäßigen Genuß betäubender Getränke zu beschweren, es gibt eine Verpflichtung, durch Ueberwachung der Sinne befleckende Träume ferne zu halten, dies oder das zu denken oder zu wollen. Das Gewissen ist also, wie dies selbst die Heiden schon erkannt haben „das Gefühl des Guten (boni sensus), welches das durch sich selbst gefallende Gute (quod suapte natura placet) uns nahe legt, es ist die angeborne Erkenntniß (ἐμφυτος ἐννοια) des Guten, die Kraft, welche zum Guten ruft und vom Schlechten abhält, (vis, quae ad recte facta nos vocat, et a peccatis nos avocat), es ist der Pädagog, der Erzieher und Hüter der Menschen, es ist (im Gegensatze zum äußeren Gesetze) das ungeschriebene Gesetz (νομος ἀγραπτος)," das „Gesetz des Geistes," wie der heilige Paulus sagt, Röm. 7., welches eben deßwegen nicht mit sinnlicher, äußerlich wahrnehmbarer, sondern mit geistiger Schrift „in die Herzen der Menschen geschrieben ist." Röm. 2. Es ist also derselbe Finger Gottes, der die zehn Worte auf die zwei Tafeln geschrieben, die er dem Moses übergeben hat, welcher auch bei der Erschaffung jeder Menschenseele die Grundzüge der sittlichen Ordnung in das menschliche Herz zeichnet. Der Mensch soll in diesem heiligen Buche, das er stets bei sich führt, mit Eifer lesen, er soll nicht bloß lesen, sondern das Gelesene auch beherzigen, er soll es nicht bloß beherzigen, sondern auch im Leben

verwirklichen, indem er thut, was ihm hier geboten, und unterläßt, was ihm da verboten wird. Er trägt somit in sich selbst ein Gesetz, welchem nicht bloß etwa ein untergeordnetes und bedingtes, sondern das höchste und ein durchaus unbedingtes autoritatives Ansehen zukömmt. Das Gewissen erscheint allenthalben als das Organ des höchsten Gesetzgebers, so daß der Mensch in demselben zuletzt nicht seine eigene, sondern die Stimme Gottes vernimmt (die conscientia ist eine scientia cum alio sc. Deo). Alle Befehle des Gewissens führen sich zuletzt auf Einen zurück, den nur der Seyende mit Auszeichnung, nur Gott allein mit einer entsprechenden Wirksamkeit aussprechen kann, nemlich auf den Imperativ des Wortes „Seyn." Erst auf dem Grunde dieses schöpferischen Imperativs, in Folge dessen das Seyn aller Dinge gesetzt worden ist, kann das Gewissen, wie es auch thut, sprechen: Sey tugendhaft, sey arbeitsam, gehorsam, mäßig u. s. w., nur auf diesem Grunde kann es bei Bildung seiner Urtheile mit „ist" und „sind" das Subjekt mit dem Prädikate verbinden und sagen: Diese deine Handlung ist gut, jene andern Thaten aber sind böse. Da nun die Stimme des Gewissens nicht hören soviel ist, als der Stimme Gottes und folglich den Forderungen des Sittengesetzes nicht nachkommen, weil dieses durch das Gewissen dem Menschen promulgirt, bekannt gemacht wird: so ist es ein in der katholischen Kirche allgemein anerkannter Grundsatz, daß jede Handlung gut oder böse, je nach der ehrlichen und ungeheuchelten Auffassung des Handelnden und es daher nie erlaubt sey,

gegen das Gewissen zu handeln. Der heilige Paulus fordert zum unbedingten Gehorsam gegen das Gewissen auf, wenn er sagt: „Was nicht aus dem (guten) Glauben ist, das ist Sünde," Röm. 14., wobei er weder an den Inhalt des christlichen Glaubens, noch an die theologische Tugend dieses Namens gedacht haben kann, da er sonst (was er nicht gethan) alle Handlungen der Nichtchristen als unsittlich hätte betrachten müssen. Die Väter legen nicht nur dem Gewissen alle Eigenschaften eines unbedingt verpflichtenden Gesetzes bei, sondern bezeichnen dasselbe auch als einen unbestechlichen Richterstuhl, welchen Gott selbst in den menschlichen Herzen aufgerichtet hat. Was wider das Gewissen geschieht, erklärte das vierte Concil im Lateran, das erbaut für die Hölle (quidquid fit contra conscientiam, aedificat ad gehennam). Doch was sollen wir lange auf dem Boden der Offenbarung nach Beweisen für die Richtigkeit eines sittlichen Grundsatzes suchen, welcher selbst bei den Heiden Anerkennung gefunden hat! Chrysippus spricht von der unbedingten Autorität des Gewissens, wenn er sagt, tugendhaft leben sey nichts Anders, als in Uebereinstimmung leben mit dem einem Jeden innewohnenden Dämon entsprechend dem Willen des allgemeinen Weltordners. Cicero erklärt die geringste Abweichung vom Gewissen für unerlaubt (in omni vita sua quemquam a recta conscientia transversum unquem non oportet discedere) und den unverbrüchlichen Gehorsam gegen dasselbe für die Grundlage aller und jeder Ordnung (qua sublata jacent omnia). Nachdem Sokrates (im Kriton) durch

die Gesetze, welche er personificirt und redend einführt, die Gründe hat darlegen lassen, welche ihn bestimmten, dem gegebenen Rathe, daß er sich durch heimliche Flucht der Vollziehung des über ihn verhängten Todesurtheils entziehen sollte, nicht Folge zu leisten, deutet er an, daß jene Gründe Aussprüche des Gewissens, ja Gottes seyen, denen man unverbrüchlichen Gehorsam schulde, indem er sagt: Mir ist es, als hörte ich diese Reden, sowie die Korybanten den Ton von Flöten zu vernehmen glauben; es summet in meinem Inneren der Schall dieser Worte und bewirkt, daß ich auf andere Worte nicht zu merken vermag. Laß uns aber auch im Handeln dieselben befolgen, weil, so zu handeln, „Gott selber" uns die Anleitung gibt.

Der Christ bewahrt daher dem Gewissen stets treuen Gehorsam, er haftet an demselben, er ist gewissenhaft. Er ist vor Allem bemüht, sein Gewissen nach Möglichkeit bestens zu entwickeln und auszubilden durch Bildung des Gefühles und der praktischen Vernunft, durch Aneignung des Inhaltes der göttlichen Offenbarung, durch innige Anhänglichkeit an deren Bewahrerin und Erklärerin, die Kirche, insbesondere durch eifriges Gebet um die Erleuchtung des göttlichen Gnadenlichtes, welches, ähnlich dem Lichte der Sonne, wenn es in einen dunkeln Ort dringt, in der menschlichen Seele dem geistigen Auge Alles, was es zu sehen nöthig hat, aufdeckt und zugleich das heiße Verlangen entzündet, dort Ordnung zu schaffen und stets zu bewahren. Daran schließt sich das redliche Streben, den Aussprüchen des Gewissens gehorsam zu seyn, nicht bloß

in diesem oder jenem, was besonders groß und wichtig erscheint, sondern in Allem, zwar nicht in Bezug auf bloße Phantome, wie dies bei dem Gewissensängstlichen der Fall ist, jedenfalls aber auch in minder Wichtigem, da der im Kleinen Treue auch treu ist im Großen, Luc. 16., jedoch immer ohne die innere Unruhe und Beklemmung des Scrupulanten, welche ein Hinderniß der Tugend und des sittlichen Fortschrittes ist, sondern vielmehr, da eine richtige Erkenntniß Gottes und seines heiligen Willens nicht mangelt, mit Vertrauen auf den Herrn und Ruhe des Gemüthes. Das aber, was den Christen zur Gewissenhaftigkeit, somit zu dem festen, verständigen und beharrlichen Bestreben, sein Gewissen möglichst auszubilden und auf dessen Stimme allenthalben zu achten und sie zu befolgen, bestimmt, ist die rechte, die heilige Liebe, die vernünftige Selbst- und die Gottes-Liebe. Das Gewissen zeigt dem Menschen den Weg zum höchsten Gute, zu einer unvergänglichen Glückseligkeit im unverlierbaren Besitze und Genusse desselben. Aber auch irdischer Lohn wird dem Gewissenhaften zu Theil, denn die edle, süße Frucht der Gewissenhaftigkeit ist das gute Gewissen (conscientia bona), welches wegen der inneren Ruhe, welche es gewährt, auch das ruhige Gewissen (conscientia tranquilla) genannt wird. Das gute Gewissen erhebt den Menschen über die schwankenden Meinungen der Welt und gibt ihm jene Unabhängigkeit und Festigkeit, ohne welche er hienieden weder tugendhaft noch zufrieden seyn kann. Diese besaß der heilige Augustinus, da er sagt, man möge von ihm denken, was man wolle, wenn nur

sein Gewissen ihn nicht vor Gott anklage (senti de Augustino, quod lubet, sola me conscientia in oculis Dei non accuset). Ueberfluß an irdischen Gütern macht nicht glücklich, wenn ein gutes Gewissen fehlt, Pred. 13., während dieses selbst die schlimmen Tage des Armen in ein ununterbrochenes Freudenmahl verwandelt, Sprichw. 15. Es ist wohl viel damit ausgesprochen, wenn der große Weltapostel sagt, daß sein ganzer Ruhm in nichts Anderem bestehe, als in dem Zeugnisse, welches ihm sein gutes Gewissen gebe, II. Kor. 1. Mächtiger aber noch, als die Selbstliebe, wirkt auf den Christen ein höheres Motiv, nemlich der Beweggrund der Liebe Gottes. Die Stimme des Gewissens ist gleichsam nur das Echo von der Stimme des höchsten Gesetzgebers, des Herrn und Wächters der sittlichen Weltordnung. Es ist der ausgesprochene, göttliche Wille, das göttliche Gesetz, welches im Gewissen sich ankündiget und den Aussprüchen desselben eine über alle Subjectivität erhabene objective Realität verleiht. Der Christ weiß und beherziget dieses, er weiß, daß der Gehorsam und der Ungehorsam gegen sein Gewissen kein Gehorsam oder Ungehorsam gegen sich selbst, sondern gegen Gott ist, der durch die Stimme des Gewissens liebevoll zum Guten drängt und treibt und vor dem Bösen warnt und davon abzuhalten sucht. Und darum insbesondere ist der Christ so sehr bemüht, durch rückhaltlose Hingebung an sein Gewissen Gottesgehorsam stets treu zu üben.

Die Gewissenlosigkeit ist ihm daher nicht etwa bloß ein scheinbares oder geringes, sondern ein wirk-

liches und großes, ja das größte aller Uebel, nemlich Sünde, weil Ungehorsam gegen Gott. Als Sünde stellt sie sich dar in ihrem Ursprunge, in ihrer Fortentwicklung und in der giftigen Frucht, welche sie erzeugt. Der Mensch hat vielleicht ohne sein Verschulden ein mehr oder minder ungebildetes oder irriges Gewissen, denn nicht gewollte Umstände und Verhältnisse hindern ihn etwa, sein Gewissen besser auszubilden oder aus dem Irrthume sich herauszureißen. Aber die Gewissenlosigkeit, nemlich der Vorsatz und das Bestreben, sich von seinem Gewissen nach Möglichkeit los zu machen, somit sein geistiges Ohr gegen die mahnende und strafende Stimme desselben zu verstopfen, ist, weil durch freies böses Thun und Wollen herbeigeführt, sein eigen Werk und seine nie schuldfreie That. Sie ist insbesondere eine Folge des Unglaubens, I. Timoth. 4., weßwegen ein Repräsentant der neueren, materialistisch-pantheistischen Weltanschauung d. h. des modernen Unglaubens (Strauß) öffentlich erklären konnte, daß er nicht Ursache habe, sich um sein Seelenheil zu bekümmern. Und wie nach ihrer Quelle, so erscheint die Gewissenlosigkeit auch in ihrer Fortentwicklung als verwerflich und sündhaft. Sie beginnt zumeist mit dem sittlichen Leichtsinn des weiten Gewissens (**conscientia laxa**), wobei nur die gröberen Verletzungen des Sittengesetzes beachtet werden, da das feinere Gefühl des zarten Gewissens (**conscientia tenera**) bereits verschwunden ist. Nach und nach gewöhnt sich das verdunkelte sittliche Auge und das abgestumpfte Gefühl auch an diese. Der sittliche

Leichtsinn schlägt dann bald in die gänzliche sittliche Gleichgiltigkeit des gebrandmarkten Gewissens (conscientia cauteriata von καυτηριον, Werkzeug zum Brennen) um. Da verfällt dann der Mensch dem Geiste des Irrthums und dämonischen Lehren, der Heuchelei und der Lüge, I. Timoth. 4., und er verkommt, indem er nach dem Ausdrucke des Psalmisten „Sünden wie Wasser verschlingt," das heißt mit derselben Gleichgiltigkeit sündiget, mit welcher man einen Trunk Wassers zu sich nimmt, gänzlich im Pfuhle der Sünde. Eben diese sittliche Gefühllosigkeit aber ist die größte Schande des Menschen, der hiebei seine anerschaffene Natur verläugnend nicht mehr als sittliches Wesen erscheinen will, und eben dies ist wohl der Grund, warum der heilige Paulus von so tief gesunkenen Menschen sagt, daß sie gleich den größten Verbrechern gebrandmarkt seyen, nicht zwar von Menschen äußerlich am Leibe, wohl aber von Gott innerlich im Geiste. Die giftige Frucht der Gewissenlosigkeit aber ist das böse Gewissen (conscientia mala), welches allerdings nicht böse in sich, aber auf denjenigen ist, der seine Autorität nicht anerkennt, sondern dieselbe vielmehr durch Ungehorsam mit Füßen tritt. Das böse, nemlich das der bösen Handlung nachfolgende Gewissen in seiner richterlichen resp. strafenden Function ist der stets zudringliche Ankläger in der menschlichen Brust, welcher sich nicht hindern läßt, wider den Bösewicht Zeugniß zu geben und ihn zu züchtigen, wenn es ihm auch gelingen sollte, der menschlichen Bestrafung sich zu entziehen. Die fürchterlichen Furien und Erinnyen

der Alten sind nichts Anderes, als die Qualen des bösen Gewissens. So gewaltig und unabweisbar ist seine Stimme, daß es schon Hunderte zur Selbstanzeige der von ihnen begangenen Verbrechen getrieben, obwohl sie voraussahen, daß sie ihr Leben auf dem Schaffote enden würden. Aber erträglicher erschien ihnen noch ein gewisser, selbst martervoller Tod, als die Marter ihres bösen Gewissens. Wie Viele hat die Furie des bösen Gewissens mit ihrer brennenden, begangene Schandthaten hell beleuchtenden Fackel in Wahnsinn gestürzt! Ein Nero ist fortwährend von der Spukgestalt seiner von ihm ermordeten Mutter Octavia verfolgt, ein Caligola verkriecht sich in seiner Gewissensangst scheu in alle Ecken und Winkel seines Palastes und vermag während langer Nächte keinen Augenblick die müden Glieder durch einen ruhigen Schlummer zu erquicken, ein Bessus beschuldigt die schreienden Schwalben, die er zufällig aus ihrem Neste gestoßen, daß sie ihn fälschlich als den Mörder seines Vaters bezeichneten. Das böse Gewissen fragt nichts nach dem Menschen, nichts nach seiner Würde, nichts nach seiner gesellschaftlichen Stellung, nichts nach der Auszeichnung und den Ehren, womit die Menschen ihn überhäufen. All des irdischen Flitters entkleidet steht der Bösewicht nackt und bloß vor seinem Gewissen da. Er bringt es wohl vielleicht zu großer sittlicher Abstumpfung. Allein dies ist nicht die Gefühllosigkeit eines Todten, sondern eines Schlafenden, der zu fühlen anfängt, sobald der Schlummer vorüber ist. Es gelingt ihm vielleicht, sein Gewissen zu Grabe zu tragen, aber es wird über kurz oder lang wieder lebendig aus dem-

selben hervorgehen. Das nur einen vorübergehenden Todesschlaf schlummernde Gewissen wird wieder erwachen, wie es in Kain, IV. Mos. 13., in Herodes, Matth. 14., in Judas, Matth. 20. erwacht ist, wie es der heilige Paulus in Festus wach gerufen hat, so daß dieser zu zittern anfing, als der Apostel von der Keuschheit und dem künftigen Gerichte sprach. Apg. 25. Und sollte das Gewissen auch lange säumen, seine rächende Stimme zu erheben, so wird sie doch der Bösewicht sicherlich wenigstens in seiner letzten Lebensstunde mit Schauder vernehmen. Voltaire hatte lange Zeit die Stimme seines Gewissens zum Stillschweigen gebracht. Am 25. Febr. 1758 schrieb er an d' Alembert, in zwanzig Jahren werde es mit dem Glauben an Gott aus seyn. Genau am 25. Febr. 1778 wurde er von jenem Blutbrechen befallen, welches ihn in das Grab brachte. Da er die Nähe des Todes fühlte, ließ er Einen jener von ihm viel geschmähten Priester rufen. Aber die göttliche Barmherzigkeit war durch die ein halbes Jahrhundert lang fortgesetzten Blasphemien ermüdet. Seine Freunde wußten die Wirksamkeit des gerufenen Priesters zu vereiteln. Da starb Voltaire mit allen Anzeichen einer Verzweiflung, hinter welcher, wie sein Arzt Trochain berichtet, die Schilderung der Wuth und Verzweiflung des Orestes zurückbleibt, indem er sich selbst zerfleischte und seine eigenen Excremente verschlang unter dem Rufe: „Ich bin von Gott verlassen und von den Menschen." Aehnlich war der Tod des Blutmenschen Collot d' Herbois, welcher im Anblicke des nahenden Todes ausrief: „Ich bin bestraft,

meine Verlassenheit ist eine Hölle. Sendet mir einen Tröster, der meine Augen wegwendet von dem Feuerbrande, welcher mich verzehrt." Und wenn es nur damit abgethan wäre! Allein das böse Gewissen ist ein Feuer, das nicht auslöscht, und ein Wurm, der nicht stirbt. Wenn der Bösewicht von hinnen scheidet, so bleibt es nicht zurück, sondern es folgt ihm ins Jenseits nach, um vor dem göttlichen Richterstuhle neuerdings seine Stimme zu erheben und ihn dort anzuklagen, und da wird er wohl, ist er auch hienieden noch so stolz und hochfahrend gewesen, den Muth, das Herz verlieren, indem sein böses Gewissen, gleich jenen gierigen Geiern der Mythe, das etwa nachwachsende Herz immer von Neuem wieder verschlingen wird.

Das irrige Gewissen. Die Scrupulosität.

Alles, was nicht aus dem (guten) Glauben ist, das ist Sünde. Röm. XIV. 23.

Das Gewissen ist ein richtiges oder wahres (conscientia recta sive vera), wenn es als gut, geboten, angerathen oder erlaubt erklärt, was wirklich gut, geboten, angerathen oder erlaubt ist, oder als sündhaft und verboten darstellt, was wirklich sündhaft und verboten ist, mit richtiger Bestimmung des Grades, in welchem man zur Vollbringung des Guten und zur

Vermeidung des Bösen verpflichtet ist. Nach allen diesen Richtungen hin ist aber auch Irrthum möglich. Der Mensch ist in Folge seiner natürlichen Beschränktheit und der Schwächung und Verdunklung seiner Erkenntnißkraft durch die Sünde in der traurigen Lage, daß er das Gute für bös oder das Böse für gut, das Gebotene für nicht geboten oder nur für angerathen, das Angerathene für geboten, das unter einer schweren Sünde Gebotene für geringfügig, das unter einer geringen Sünde Gebotene für höchst bedeutend u. s. w. halten kann, wobei also vorausgesetzt wird, was entweder gar nicht, oder wenigstens nicht so ist, wie es angenommen wird. Er kann im Irrthume seyn in Bezug auf die Gesetze (error juris), wie dies z. B. der Fall war bei jenen Christen der ersten Zeiten, welche das mosaische Gesetz auch als für die Bekenner des christlichen Glaubens unbedingt verpflichtend geltend machen wollten, oder in Bezug auf die Anwendung des Gesetzes, wie z. B. die Pharisäer rücksichtlich der Art und Weise der Beobachtung des Sabbathgebotes geirrt haben, oder in Bezug auf eine Thatsache (error facti), welcher Art der Irrthum des Jakob gewesen, welcher die Lia für seine Gattin Rachel gehalten hat. So hoch kann der Irrthum sich steigern, daß der Mensch gänzlich verwirrt (conscientia perplexa) und gewissermaßen der Wahl zwischen gut und bös beraubt wird, indem ihm, da er sich zwischen zwei Forderungen gestellt sieht, wovon jede vermeintlich eine Aufforderung zur Sünde ist, diese als unvermeidlich erscheint. Von der Obrigkeit zur Eidesleistung aufgefordert, sagt er sich

dann etwa: Wenn du falsch schwörst, handelst du gegen die Gottesliebe, wenn du in Wahrheit schwörst, gegen die Liebe des Nächsten, dessen Leben oder Eigenthum auf dem Spiele steht. Es gibt also auch ein falsches oder irriges Gewissen (conscientia falsa sive erronea). Wenn Witsius dieses läugnet, indem er behauptet, das sogenannte irrige Gewissen sey gar keines, so nimmt er fälschlich an, daß bei obwaltendem Irrthume der Gewissensact, welcher wesentlich ein Act des Wissens ist, gar nicht zu Stande komme, was aber doch der Fall ist. Nur solange Ungewißheit und Zweifel vorhanden ist, wobei natürlich von einem fest stehenden Urtheile nicht die Rede seyn kann, ist auch der Gewissensact noch nicht vollendet. Das ist aber bei dem Irrthume nicht so. Der Irrende bildet sich wirklich ein Urtheil, und ist dieses auch nicht so beschaffen, wie es seyn soll, so ist es doch eben sowohl ein Ausspruch des Gewissens, wie jede Aeußerung des Gefühles, der Vernunft oder des Willens, wenn diese auch irregeleitet sind, ein Ausdruck derselben ist und bleibt. Eben so unstatthaft ist es, wenn Einige (Kant, Fichte, Mutschelle u. A.) sagen, es gebe kein irriges Gewissen, weil allerdings die theoretische, niemals aber die praktische Vernunft irren könne. Wir wissen, daß zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft kein reeller, wirklicher, sondern nur ein ideeller, gedachter Unterschied bestehe. Darum wird die irrende theoretische Vernunft unfehlbar auch die praktische in den Irrthum hineinziehen d. h. die Vernunft wird, wenn sie in Bezug auf das, was ist, das Wahre

den rechten Pfad verloren hat, auch in Bezug auf das, was seyn und durch den Menschen geschehen soll, das mit dem Wahren innig verbundene Gute nicht die rechten Wege wandeln. In Bezug auf die allgemeinsten Principien des Handelns, die sittlichen Grundwahrheiten, welche von selbst einleuchten, ist allerdings ein Irrthum unmöglich. Das Gewissen aber hat diese Grundsätze auf einzelne Fälle anzuwenden und auszusprechen, was jetzt und nun unter diesen bestimmten Verhältnissen und Umständen zu thun und zu unterlassen ist. Und da ist es unläugbar dem Irrthume ausgesetzt. Derjenige, welcher sich unbedingt an den Grundsatz hält: „Man muß das Wohl des Vaterlandes fördern," kann, da darin die Mittel der Verwirklichung desselben nicht angegeben sind, sich für befugt halten, gleich einem Robespierre der eigenmächtige Henker der vermeintlichen Feinde des Vaterlandes zu werden. Derjenige, welcher die praktische Wahrheit: „Man soll für das Seelenheil seines Nebenmenschen Sorge tragen" ohne Beschränkung zur Richtschnur seines Handelns macht, kann, wie dies wirklich selbst in unseren Tagen bei einigen Fanatikern der Fall gewesen, sich für berechtigt halten, Unschuldige zu ermorden, um ihre Seelen aus dem Verderben der Welt hinweg und in den Himmel zu bringen. Im Uebrigen ist der Irrthum ein überwindlicher (conscientia vincibiliter erronea) und schuldbarer, oder ein unüberwindlicher (conscientia invincibiliter erronea) und unverschuldeter, je nachdem derselbe durch Anwendung der gewöhnlichen Mittel der Natur und Gnade beseitigt

werden kann und soll oder nicht. Die Pharisäer, welche das Bedeutende für unbedeutend, das Unbedeutende für bedeutend ausgaben, Mücken, wie der Heiland sagt, seihten und Kameele verschlangen, hatten ein überwindlich irriges Gewissen (conscientia pharisaica), weßwegen sie auch der Heiland mit so großer Strenge behandelt hat. Ein solches hat auch der in sittlicher Hinsicht Leichtsinnige, dessen weites Gewissen (conscientia laxa) für sittlich zulässig erklärt, was doch sündhaft ist, oder eine schwere Sünde für eine geringe ausgibt. Dagegen kann derjenige, welcher ohne sein Verschulden nur einen mangelhaften Unterricht genossen hat, in Bezug auf manche sittliche Vorschriften des Christenthums und Bestimmungen der Kirche in einem unüberwindlichen Irrthume sich befinden. Man wende dagegen nicht (mit Geishüttner) ein: „Was nicht anders gedacht werden kann, ist eben deßwegen wahr, also gibt es kein unüberwindlich irriges Gewissen.“ Es gibt zwar in Gewissenssachen keinen absolut und schlechthin, aber doch einen relativ unüberwindlichen Irrthum. Was von jeder Vernunft nicht anders gedacht werden kann, als es gedacht wird, das ist allerdings wahr, nicht aber dasjenige, was von der Vernunft dieses oder jenes Einzelnen so oder so gedacht wird. Letzteres kann von Anderen auch anders gedacht werden. So nimmt wohl Mancher irrthümlich an, daß es ihm erlaubt sey, auch durch ein ungerechtes Mittel sein Leben zu erhalten, während Tausende der entgegengesetzten Ansicht sind.

Was ist nun im Falle des Irrthums zu thun?

Darf oder soll man vielleicht sogar sein irriges Gewissen zum Maßstabe und zur Regel seines Handelns machen? Auf den Grund hin, daß man sich nicht an den Irrthum, sondern an die Wahrheit zu halten habe, könnte etwa die verneinende Antwort als die richtige erscheinen, und doch ist es nicht so. Auch das irrige Gewissen bindet den Willen des Menschen, so daß es nicht erlaubt ist, gegen dasselbe zu handeln. Denn vermittelt dasselbe auch nicht objective, so doch subjective Wahrheit, das heißt, zeigt es auch nicht das an sich und unabhängig von der Persönlichkeit Gute, so doch das, was dem Irrenden als gut erscheint. Der Irrende ist seiner Sache, wenn man auch nicht sagen will gewiß, so doch immerhin sicher. Die menschlichen Handlungen, sagt der heilige Thomas, sind nach dem Willen der Handelnden zu beurtheilen. Der Wille aber ist von der Erkenntniß abhängig, denn er wendet sich demjenigen zu, was das Erkenntnißvermögen darstellt. Wenn daher Einer glaubt, etwas sey Sünde, und doch sein Wille sich anschickt, es zu vollbringen, so hat er offenbar den Willen zu sündigen. Wer also das, was er unzweifelhaft für gut und sittlich nothwendig hält, unterläßt, oder das, was ihm unbedenklich als böse erscheint, thut, hat in der That keinen guten, sondern einen bösen Willen, worin die formelle, eigentliche Sünde wurzelt. Das Gewissen bindet also auch dann noch, wenn es irrthümlich etwas an sich Böses, ja selbst eine Todsünde gebieten sollte. Darum kann auch nach dem Ausspruche des heiligen Paulus von Zweien, welche dasselbe thun z. B. von dem den

Götzen Geopferten genießen, je nach der Verschiedenheit der Ueberzeugung der Eine sündigen, der Andere nicht. Man wende dagegen nicht ein, daß das göttliche Gesetz, welches das Böse verbietet, doch wohl eine stärkere Verbindlichkeit auferlege, als das Gewissen. Denn die verbindende Kraft des göttlichen Gesetzes ist in der That keine größere, als die des Gewissens, wenn es auch ein irriges ist, da das Gewissen eben nur darum Etwas zu thun oder zu unterlassen gebietet, weil der Mensch glaubt, daß es dem göttlichen Gesetze entspreche oder zuwider laufe. Das göttliche Gesetz wird ja eben durch das Gewissen auf unsere Handlungen angewendet. Das Gewissen hat also seine verbindende Kraft aus dem göttlichen Gesetze, welches durch das Gewissen zum Bewußtseyn des Menschen kömmt und ihn durch Vermittlung desselben in Pflicht nimmt. Daher sagt der heilige Thomas, daß auf zweifache Weise gesündiget werden könne, einmal dadurch, daß man gegen das Gesetz (contra legem), dann aber auch dadurch, daß man gegen das Gewissen handelt, obwohl dies nicht gegen das Gesetz ist (contra conscientiam, etsi non sit contra legem). Sündiget aber (diese Frage dringt sich unwillkührlich auf) derjenige niemals, welcher seinem irrigen Gewissen folgt? Wer sich keines Irrthums und keiner Gefahr zu sündigen versieht und versehen kann, oder wer keine Verpflichtung hat, die den Irrthum beseitigende Erkenntniß sich zu verschaffen, wessen Gewissen also ein unüberwindlich oder unverschuldet irriges ist, der sündiget nicht, wenn er sich in seinen Handlungen nach demselben richtet, denn unüber-

windlicher und unverschuldeter Irrthum entschuldiget von der Sünde (Error conscientiae quandoque habet vim absolvendi sive excusandi, quando sc. procedit ex ignorantia ejus, quod quis scire non potest, vel scire non tenetur. Thom.). Es ist vielmehr anzunehmen, daß ein Solcher, da er doch der nächsten, unmittelbaren und subjectiven Norm der Sittlichkeit Folge leistet und wenigstens seinem Dafürhalten nach etwas Gutes thut, somit einen guten Willen hat, nicht nur nicht sündige, sondern sogar verdienstlich handle (Non solum, qui operatur cum conscientia invincibiliter erronea non peccat, sed etiam probabilius aquirit meritum. Liguor.). Daher sagt der heilige Bernhard, daß ein Ordensgeistlicher, welcher im Irrthum befangen jedoch in rechter Absicht seinem Vorgesetzten gehorcht, ein verdienstliches Werk vollbringe, obwohl er materiell, äußerlich gegen das Gesetz handelt, da Gott den guten Willen auch in an sich nicht guten Handlungen nicht unbelohnt lassen wird. Anders verhält es sich mit demjenigen, dessen Gewissen ein überwindlich irriges und schuldbares ist. Wenn auch die Schuld nicht so nahe, sondern vielleicht zeitlich weit zurück liegt, so ist und bleibt sie doch die Grundlage seiner späteren Handlungsweise. Der Irrthum ist entweder direkt, ausdrücklich, oder wenigstens indirekt, in seiner Ursache gewollt, somit ein freiwilliger, weßwegen auch die daraus hervorgehenden Handlungen den Charakter der Freiwilligkeit an sich tragen. Ein Solcher hat keinen guten, sondern einen bösen Willen, weßwegen er sündiget, wenn er seinem Gewissen folgt. Er sollte wenig=

stens jetzt, da er es früher zu thun versäumt hat, durch Gebet, durch weise Erwägung, durch Befragung erfahrner Männer, wenn auch nicht der gelehrtesten, so doch seines Beichtvaters, Seelsorgers oder Ordensobern, überhaupt durch Anwendung, wenn auch nicht außerordentlichen, so doch gewöhnlichen Fleißes den Irrthum zu beseitigen suchen, da er wenigstens im Allgemeinen wohl wissen kann, daß es mit seiner Erkenntniß in sittlich-religiöser Beziehung nicht so bestellt ist, wie es sein sollte. Ist aber derselbe, könnte man fragen, wenn ihm kein Aufschub gegönnt ist, sondern er vielmehr alsbald handeln muß, nicht in der Lage, sündigen zu müssen? Folgt er seinem Gewissen, so sündigt er, folgt er ihm nicht, so sündigt er gleichfalls. Ist also das, wozu er sich entschließt, nicht denn doch zuletzt ganz unfreiwillig und daher keine eigentliche, formelle, sondern nur eine materielle, nicht zuzurechnende Gesetzesübertretung! Allerdings befindet sich ein Solcher in der Nothwendigkeit, zu sündigen, aber diese Nothwendigkeit ist selbst wieder eine frei gewollte, da der Irrthum, welcher dieselbe herbeigeführt hat, weil ein überwindlicher, hätte abgelegt werden können und sollen. Aber ist es nicht widersprechend, zu sagen, daß derjenige, welcher ein überwindlich irriges Gewissen hat, sündige, er möge wider sein Gewissen, oder nach demselben handeln? Keineswegs. Er sündiget zwar in beiden Fällen, aber jedesmal aus einem andern Grunde. Im ersten Falle sündigt er, weil er gegen Einen der Hauptgrundsätze der Moral, nemlich gegen die Regel verstoßt, daß man dem Gewissen stets Folge leisten

solle, im andern Falle, weil er das nicht erworben hat, was ihn vor der Gesetzesübertretung bewahren konnte, nemlich die richtige und zureichende Erkenntniß. Alles, was wir bisher gesagt haben, gilt auch für den Fall der Gewissensverwirrung. Eine Mutter, welche irrthümlich glaubt, an einem Sonn- oder Feiertage ihrem todtkranken Kinde beistehen und doch auch dem Gottesdienste beiwohnen zu müssen, sündiget in jedem Falle, wenn dieser Irrthum ein verschuldeter ist; ist er es aber nicht, so begeht sie keine Sünde, wenn sie wenigstens dasjenige wählt, was ihr als das geringere Uebel erscheint, indem sie in solcher Weise soviel als an ihr ist, zur Verminderung der nach ihrer Meinung unvermeidlichen Sünde beiträgt und somit den Willen, nicht zu sündigen, offen an den Tag legt. Der traurige sittliche Zustand, in welchen der Irrthum den Menschen versetzt, ist übrigens eine dringende Warnung, in Andern oder in uns selbst ein irriges Gewissen zu erzeugen, dadurch daß man leichtfertig, ohne zureichende Gründe das Böse beschöniget oder verkleinert oder von der Erfüllung gewisser Pflichten freispricht, oder aber in rigoristischer Weise die Verbindlichkeit der Gesetze übertreibt, Alles zur Todsünde macht, den Rath in ein Gebot umstempelt u. dgl. Selbst in Bezug auf die Belehrung der Irrenden ist Vorsicht nothwendig, um nicht etwa denjenigen, welcher ohne klare Erkenntniß und böse Absicht, somit materiell ein Gesetz übertritt in die Lage zu bringen, daß er fortan formell gegen das Gesetz handelnd eigentliche Sünde begeht.

Eine ganz eigenthümliche Art irrigen Gewissens ist

das, scrupulöse Gewissen (**conscientia scrupulosa** von **scrupulus, lapis offensionis**). Da dieses dem zarten Gewissen ähnlich ist, so hat auch die Scrupulosität Aehnlichkeit mit der Gewissenhaftigkeit. Indessen sind beide doch wesentlich von einander verschieden. Der Gewissenhafte wirkt zwar im Hinblicke auf seine eigene Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit und Gottes strenges Gericht „sein Heil mit Furcht und Zittern." Allein jene grundlose oder auf bloße Möglichkeiten gegründete Angst und Beklemmung, welche den Scrupulanten foltert, ist ihm unbekannt, und da er fest und unerschütterlich, sowie an Gottes Gerechtigkeit, so auch an dessen Barmherzigkeit glaubt, so läßt er von dem Anker der Hoffnung nicht. Der Gewissenhafte ist bemüht, sich eine richtige und umfassende Kenntniß seiner moralischen Verpflichtungen zu verschaffen, aber verlangt nirgends das Unmögliche, keine physische oder metaphysische Gewißheit, die auf dem Gebiete der freien Sittlichkeit nie erreicht werden kann. Der Scrupulant aber will eine mathematische Bestimmung des Umfanges, der Wichtigkeit, des Verbindlichkeits-Grades der Gebote und Verbote, eine mathematische Bestimmung der Größe der Tugenden und Sünden. Die hier allein mögliche moralische Gewißheit genügt ihm nicht. Der Gewissenhafte hält sich insbesondere an die Gegenwart, in der allein gewirkt werden kann, nicht an die Vergangenheit, die vorüber, nicht an die Zukunft, welche noch nicht da ist. Der Scrupulant aber ergeht sich am liebsten in der Vergangenheit oder Zukunft, da er ein Spielball seiner überschwenglichen Phantasie ist, deren Schwärmerei

die nackte Wirklichkeit mit ihrer Aufforderung, thätig in dieselbe einzugreifen, wenig zusagt. Der wahrhaft Gewissenhafte ist demüthig; der Scrupulant aber ist (wenn er auch äußerlich das gerade Gegentheil davon zu seyn scheint) nicht selten ein hochmüthiger Mensch, der Alles durch sich allein, unabhängig von der göttlichen Gnade thun und das genugthuende Gefühl in sich haben will, daß Gott ihm nichts mehr vorzuwerfen habe. Der Gewissenhafte hat einen im Guten feststehenden Willen, daher ist seine Wahl, wenn es sich um eine solche handelt, in sittlichen Fragen bald getroffen und die Hand zur That stets bereit. Der Scrupulant ist überall unschlüssig, ohne Kraft und Energie des Willens, dabei voll von Mißtrauen, daher er von einem Rathgeber zum andern sich wendet, um zuletzt doch mit dem aufzuhören, womit er zu fragen angefangen, nemlich mit der Unschlüssigkeit.

Was soll nun der Scrupulant thun? Soll er auch, da sein Gewissen ein irriges ist, an dasselbe sich halten? Wir können den oben für den Fall des Gewissensirrthums aufgestellten Grundsatz hier nicht wiederholen, müssen vielmehr sagen, daß der Scrupulant wider sein Gewissen handeln dürfe. Denn das scrupulöse Gewissen ist ein irriges Gewissen ganz eigenthümlicher Art. Dem Scrupulanten fehlt jene Unbefangenheit und Zweifellosigkeit, welche in demjenigen ist, welcher ein wirklich irriges Gewissen hat. Es gibt wohl kaum einen Scrupulanten, welcher nicht wenigstens die Ahnung hat, daß er ein Scrupulant sey; es gibt wohl keinen, der nicht zwischen zweien oder

mehreren Meinungen ängstlich hin- und herschwankt. Das scrupulöse Gewissen vermag daher nicht subjective Wahrheit oder eine feste Ueberzeugung zu vermitteln, wie das im strengen Sinne des Wortes irrige. Vielmehr ist anzunehmen, daß bei dem Scrupulanten der Gewissensact, welcher wesentlich ein Wissen und nicht ein unsicheres, hin- und herschwankendes Meinen und Dafürhalten ist, gar nicht zum Abschlusse komme. Es handelt also der Scrupulant nur scheinbar wider sein Gewissen, wenn er sich um die nichtigen Gespenster und Schreckbilder seiner Phantasie nicht bekümmert. Eben darum handelt er auch nicht im praktischen Zweifel d. h. auf die Gefahr hin, Sünde zu begehen, was unsittlich wäre, denn seine Furcht ist keine gegründete, sondern eine eitle, grundlose. Bei der Ohnmacht des eigenen Willens ist es ganz natürlich, daß der Scrupulant sich in Gehorsam an einen fremden Willen anschließt, was ihn zuletzt allein aus seinem beklagenswerthen Zustande herauszureißen vermag. Bei dem Mangel eigener, feststehender Ueberzeugung darf und soll er sich an äußere Gründe halten, die ihm entweder für einen einzelnen Fall, oder für Fälle, die dem eben vorliegenden ähnlich sind, von zuverlässiger Seite dargeboten werden.

Von der zum sittlichen Handeln nothwendigen Gewissheit und von dem Zweifel in Sachen des Gewissens.

Laß vor allen Werken ein wahres Wort vorhergehen und vor jeder Handlung einen sichern Rath. Jes. Sir. XXXVII. 20.

Es ist ein, jeder unbefangenen Vernunft einleuchtender sittlicher Grundsatz, welchen Kant (Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft) mit den Worten ausspricht: „Das Bewußtseyn, daß eine Handlung, die ich unternehmen will, recht sey, ist unbedingte Pflicht," indem er beifügt, es sey zwar nicht schlechthin nothwendig, von allen möglichen Handlungen zu wissen, ob sie recht, oder unrecht seyen, aber von denjenigen, welche man unternehmen wolle, müsse man nicht etwa bloß meinen, sondern gewiß seyn, daß sie nicht unrecht seyen, und diese Forderung sey ein Postulat des Gewissens. Es ist somit Pflicht, bevor man handelt, sich Gewißheit über den sittlichen Charakter und folglich die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit der Handlung, welche man vor hat, zu verschaffen. Objective Wahrheit d. h. wirkliche Uebereinstimmung der Hand-

lung mit den Forderungen des Sittengesetzes ist nicht erforderlich. Diese Harmonie herzustellen ist nicht immer in die Macht des Menschen gegeben. Die subjective Wahrheit d. h. die Gewißheit oder der gute Glaube, die feste, sichere Ueberzeugung, daß ein harmonisches Verhältniß zwischen unserer Handlung und den Anforderungen des Gesetzes bestehe, kann auch ohne objective Wahrheit da seyn, denn diese fällt sozusagen in die Sache, jene in das Bewußtseyn. Die Handlung desjenigen z. B., welcher ein irriges Gewissen hat, ist in Widerspruch mit der Forderung des Sittengesetzes. Es fehlt somit objective Wahrheit, und doch hat er die Gewißheit, daß er recht handle. Er hat das Bewußtseyn, die Wahrheit erkannt zu haben, und hiebei beruhiget er sich. In dieser Beruhigung aber wurzelt jenes feste und sichere Urtheil, vermöge dessen der Mensch annimmt, daß er die Sache, um die es sich handelt, vollkommen erkannt habe, und hieraus geht eben die Gewißheit hervor, welche nichts anderes, als sozusagen der Widerschein des Gedankens ist, durch welchen der menschliche Geist sich der Erkenntniß der Wahrheit bewußt ist.

Die zum erlaubten sittlichen Handeln erforderliche Gewißheit kann keine physische seyn, da diese nur in Bezug auf Dinge, Wesen und Vorgänge der äußeren Natur, z. B. den regelmäßigen Wechsel zwischen Tag und Nacht, welche nach den uns bekannten Naturgesetzen nicht anders sich verhalten und beschaffen seyn können, als wir annehmen, möglich ist. Sie kann und braucht auch keine metaphysische zu seyn, welche

nur erreichbar ist in Bezug auf ideele, nothwendige Gegenstände, welche nicht anders, als es von jeder Vernunft geschieht, gedacht werden können z. B. daß das Ganze größer, als der Theil, daß jeder Körper in Ruhe oder Bewegung ist, daß Etwas nicht zugleich seyn und nicht seyn kann. Um von solchen Gegenständen Gewißheit sich zu verschaffen, hat man nichts außerhalb derselben nothwendig. Sobald wir dieselben uns vor Augen stellen, sehen wir alsogleich auch das Fundament der Gewißheit, nemlich die Unläugbarkeit. Zum sittlichen Handeln genügt moralische Gewißheit, welche wir haben, wenn unserer Ueberzeugung kein beachtenswerther Grund im Wege steht, also eine Gewißheit, wie sie z. B. der Richter hat, welcher auf die Aussage glaubwürdiger Zeugen hin ein Urtheil fällt, wie sie der Gläubige hat, welcher die von seinem Seelsorger verkündigten religiösen Wahrheiten annimmt, obwohl es vereinzelte Fälle gibt, in welchen falsches Zeugniß gegeben oder religiöser Irrthum verbreitet wird. Bei der moralischen Gewißheit ist also allerdings keine Nöthigung, wie bei der physischen und mataphysischen. Das metaphysisch Gewisse drängt sich dem menschlichen Geiste mit Nothwendigkeit auf, da es nicht anders gedacht werden und sich durchaus nicht anders, als angenommen wird, verhalten kann, weßwegen die älteren Theologen sagen, daß selbst die göttliche Allmacht hierin keine Aenderung hervorbringen könne, weil die höchste Vernunft durch Aufhebung solcher Wahrheiten sich selbst negiren, aufheben würde. Das physisch Gewisse kann sich zwar anders, als

nach der gewöhnlichen Annahme, verhalten. Es ist physisch gewiß, daß ein Gestorbener nicht wieder auflebt; Christus aber hat Todte erweckt. Es ist physisch gewiß, daß Feuer Schmerz verursacht und verbrennt; die drei Jünglinge im Feuerofen aber haben, wie im Buche Daniel berichtet wird, gejubelt und sind unversehrt geblieben. Allein eine solche Aenderung ist nur durch ein außerordentliches und unmittelbares Eingreifen des Schöpfers und Herrn der Natur möglich und gehört zu den seltensten Ausnahmen, weßwegen auch eine physisch gewisse Wahrheit die Zustimmung sozusagen erzwingt. Bei der moralischen Gewißheit aber ist dem freien Willen noch Raum gelassen, wie es auch auf dem Gebiete der freien, sittlichen Thätigkeit durchaus nothwendig ist (Disciplinati est, in unaquaque re certitudinem quaerere juxta exigentiam materiae. Aeque enim vitiosum est, mathematicum persuadentem quaerere et moralem demonstrantem. Gerson.). Die moralische Gewißheit erlangt daher nur derjenige, welcher sie haben will, während die physische und metaphysische Gewißheit auch den Verstand des Nichtwollenden oft unwillkührlich in Fessel schlägt. Die moralische Gewißheit schließt zwar, da sie keine Evidenz gewährt, die Möglichkeit des Irrthums nicht aus und eben darum auch nicht alle und jede Bedenklichkeit, daß etwa das Gegentheil von dem Angenommenen wahr und recht sein möge. Da aber diesen Bedenklichkeiten kein erheblicher Grund zur Seite steht, so verdienen sie keine Beachtung (Certitudo (moralis) admittit formidinem de opposito et scrupulos, non

tamen advertendos, sed contemnendos. Gerson.) und vermögen daher denjenigen, welcher einmal moralische Gewißheit erlangt hat, nicht in den Abgrund des Zweifels zu schleudern und ihm seine Zuversicht und innere Ruhe zu rauben. Im Uebrigen ist auf sittlichem Gebiete die moralische Gewißheit eine Gewißheit quoad mores d. h. nicht in Bezug auf die Nützlichkeit oder Schädlichkeit, Giltigkeit oder Ungiltigkeit u. s. w. sondern in Bezug auf den sittlichen Charakter, die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit der menschlichen Handlungen. Und daß diese Jeder, bevor er handelt, haben soll, ist ein allgemein, selbst auch von den sogenannten Probabilisten besserer Art anerkannter Grundsatz. (Ad licite operandum sola non sufficit probabilitas, sed requiritur certitudo moralis de honestate actionis. Liguori.)

„Welcher Mensch kann (aber) Gottes Rathschluß wissen, oder wer kann denken, was Gott will? denn die Gedanken der Menschen sind zaghaft und unsere Vorsicht ist unsicher." Weish. 9. Manchmal stellen sich für und gegen die sittliche Zulässigkeit einer Handlung so viele und so starke Gründe einander gegenüber, daß sie sich (wenigstens scheinbar) völlig das Gleichgewicht halten, so daß der Mensch nicht weiß, wohin er sich neigen, was er thun und lassen soll. Er bringt es zuweilen nicht nur nicht zur moralischen Gewißheit, sondern nicht einmal zu einer Meinung (opinio), zu welcher wenigstens eine vorwiegende Hinneigung nach der einen oder andern Richtung erforderlich ist. Er zweifelt, da sein Sinn unstät hin- und herschwankt gleich einer Waage, deren beide Schaalen mit gleichen

Gewichten beschwert sind, und die daher dem Zünglein weder nach Links, noch nach Rechts eine bleibende Wendung zu geben vermögen. Es ist da Alles auf das Vielleicht gestellt und Ja und Nein streiten sich, wie der Dichter sagt, im Haupte. Was ist nun im Falle des Zweifels zu thun?

Es ist ein allgemein anerkannter Grundsatz, daß im praktischen d. h. auf die sittliche Zulässigkeit einer Handlung bezüglichen Zweifel (in dubio practico), wenn diese nicht aufgeschoben werden kann, das Sichere zu wählen sey d. h. dasjenige, was die Gefahr zu sündigen nicht etwa bloß scheinbar, sondern wirklich beseitiget. Es kann nicht erlaubt seyn, Etwas zu thun, wodurch man zu sündigen fürchtet, wenn man die Gewißheit hat, daß man nicht sündigen wird, wenn man das Gegentheil davon thut. Bei Ablegung der Beicht ist also eine Sünde, in Bezug auf welche man zweifelt, ob sie eine schwere und somit in der Beicht nothwendig anzugebende sey, zu beichten. Durch Verschweigung der Sünde könnte gesündiget werden, während das Bekennen derselben in keinem Falle sündhaft ist. Leidet dagegen die fragliche Handlung einen Aufschub, so kann oder muß man vielleicht sogar diesen eintreten lassen, da es im Allgemeinen nicht erlaubt ist, im praktischen Zweifel zu handeln. Das ist eine Regel der Vernunft, welche selbst bei den heidnischen Philosophen Anerkennung gefunden hat (Bene praecipiunt, qui vetant, quidquid agere, quod dubites, aequum sit, an iniquum. Cic.). Solange der Mensch zweifelt, ob die Handlung, welche er zu vollbringen im

Begriffe steht, sittlich gut oder unsittlich sey, hat er noch nicht geurtheilt. Der Gewissensact ist also noch nicht vollendet. Das sogenannte zweifelhafte Gewissen ist also noch nicht formirt, gebildet, weßwegen es auch nicht als Regel und Richtschnur der menschlichen Handlungen betrachtet werden kann. Derjenige, welcher das thut, wovon er mit Grund glaubt, daß es Sünde und folglich eine Beleidigung Gottes seyn könne, hat keinen guten Willen und keine Liebe Gottes, sowenig, als derjenige eine freundschaftliche Gesinnung hat, welcher vollbringt, was voraussichtlich eben sowohl eine Kränkung seines Freundes, als ein ihm erwiesener Freundschaftsdienst seyn kann. Der im praktischen Zweifel Handelnde setzt sich der Gefahr zu sündigen aus und wird wohl unfehlbar darin umkommen. Jes. Sir. 3. Daher sagen die Theologen, daß ein Solcher sündige und zwar eine Sünde derselben Art und Schwere begehe, wie er sie zu begehen fürchtet (Quicunque se committit discrimini peccati mortalis, mortaliter peccat. Thom. Casu, quo quis (cum conscientia practice dubia) operatur, peccat et quidem peccato ejusdem speciei et gravitatis, de quo dubitat. Liguori.). Wer daher im Zweifel, ob er nicht des Betruges, des Diebstahles, des Ungehorsams und dadurch einer schweren Sünde sich schuldig mache, handelt, begeht die Sünde des Diebstahles, des Betruges, des Ungehorsams, welche für ihn eine schwere ist, wenn sie auch an sich betrachtet nur eine geringe wäre.

Wenn also der Christ in Bezug auf den sittlichen Charakter einer zur Vollbringung sich darstellenden

Handlung in Zweifel ist, so enthält er sich derselben, wenn ein Aufschub möglich und zulässig ist. Diesen benützt er aber dazu, um den Grund der ihm nahe tretenden Verbindlichkeiten genauer zu untersuchen, denn manchmal ist es doch erlaubt, im Zweifel zu handeln, ohne daß man gerade das vielfach lästige Sichere zu wählen hat. Zu diesem Ende ist einerseits auf die Beschaffenheit des Zweifels, anderseits auf die Gegenstände zu sehen, auf welche er gerichtet ist, um durch Nachdenken feststehende Grundsätze (**principia reflexa**) zu finden, durch deren Anwendung das an sich noch nicht gebildete zweifelhafte Gewissen sich formiren, bilden läßt, indem man in einem zuverlässigen Urtheile den Act desselben zum Abschlusse bringt und hiemit eine sichere Richtschnur für sein Handeln gewinnt.

Faßt man den obwaltenden Zweifel selbst ins Auge, so wird man manchmal finden, daß er kein positiver (**dubium positivum**), sondern nur ein negativer (**dubium negativum**) ist d. h. daß wirkliche, gegen die sittliche Zulässigkeit einer in Frage kommenden Handlung sprechende Gründe fehlen, und die vermeintlichen nur Scheingründe, eitle Bedenklichkeiten sind. Bei dem auch nach reiflicher Ueberlegung und Untersuchung noch fortbestehenden Mangel einer Autorität oder eines beachtenswerthen Grundes für die sittliche Unerlaubtheit einer Handlung darf man diese vollbringen, da der obwaltende Zweifel als ein ungegründeter, somit nichtiger sich darstellt. Manchmal wird man finden, daß der vorliegende Zweifel nur ein speculativer (**dubium speculativum**) ist, wie die Schule sagt, welcher,

da er sich zunächst nicht auf das Gute, sondern auf das Wahre bezieht, nicht unmittelbar, wie der praktische, sondern nur mittelbar und in entfernterer Weise den Gegenstand des Gewissens, nemlich die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit einer einzelnen Handlung berührt (Dubium speculativum principaliter respicit verum, practicum autem respicit licitum. Lig.). Im speculativen Zweifel zu handeln ist nicht unbedingt verboten. Vielmehr gibt es Fälle, in welchen auf den Grund eines höher liegenden allgemeinen sittlichen Grundsatzes hin nicht nur gehandelt werden darf, sondern sogar pflichtgemäß zu handeln ist. Ein Klostergeistlicher, welcher darüber in Zweifel ist, ob das Malen den sogenannten liberalen und somit an Sonn- und Festtagen nicht verbotenen Beschäftigungen beizuzählen sey, oder nicht, muß auf Geheiß seines Obern auch an jenen Tagen an einem vielleicht für ein nahe bevorstehendes Kirchenfest bestimmten Gemälde arbeiten, um es noch rechtzeitig zu vollenden, denn es ist ein allgemein giltiger sittlicher Grundsatz, daß der Untergebene seinem Vorgesetzten Gehorsam zu leisten habe. Diesen darf er ihm daher nicht versagen, so lange er nicht vollkommene Gewißheit hat, daß eine ihm anbefohlene Handlung in Widerspruch mit dem Willen Gottes und somit unsittlich sey.

Manchmal stellt es sich bei genauer Untersuchung der Sache heraus, daß der obwaltende Zweifel sich auf das Daseyn, die Existenz des Gesetzes selbst und die daraus hervorgehende Verpflichtung, oder, was dasselbe ist, auf eine, nicht demselben nachfolgende, sondern das

Gesetz selbst erst begründende Thatsache bezieht. Das Vorhandenseyn eines solchen Zweifels ist zwar nicht in Bezug auf alle Gesetze anzunehmen. In Bezug auf das natürliche Gesetz, insoferne es die allgemeinen sittlichen Grundsätze enthält, kann man keinen (wirklichen) Zweifel gelten lassen. Es gibt innerlich gute und böse Handlungen, deren sittlicher Charakter für jeden gesunden Menschenverstand so klar und offen daliegt, daß er nicht wohl ernstlich in Frage gestellt werden kann. Aber in Bezug auf das Daseyn positiver Gesetze ist allerdings Zweifel möglich. So kann der Sohn wirklich im Zweifel seyn, ob von seinem verstorbenen Vater ein bestimmtes sachliches Gelübde abgelegt, oder eine gewisse Schuld contrahirt worden sey, in welchem Falle er als Erbe, wenn der Verstorbene seine Pflicht in dieser Hinsicht nicht erfüllt hat, für ihn einzutreten hätte. In dieser Beziehung halten wir uns an den Grundsatz: „Nur ein Gesetz, von dessen Daseyn man Gewißheit hat, verpflichtet; ein zweifelhaftes Gesetz dagegen hat keinen verpflichtenden Charakter. Sollte ferner über das Daseyn des Gesetzes kein Zweifel bestehen, wohl aber darüber, ob die daraus hervorgehende Verbindlichkeit sich auch auf diese oder jene Handlung erstreckt, so ist man zu diesem zweifelhaften Mehr nicht verpflichtet (Odia sunt restringenda, fovores ampliandi; potior est ratio aequitatis, quam stricti juris; in obscuris minimum tenendum).“ Manche geben diesem unläugbar wichtigen sittlichen Grundsatze einen andern Ausdruck, indem sie ein rechtliches Axiom aus der Jurisprudenz entnehmen,

nemlich dieses, daß der Besitzer in zweifelhaften Fällen immer zu bevorzugen sey (conditio possidentis est melior). Man nimmt mit Recht an, daß eine streitige Sache dem gehöre, bei welchem sie ist, solange das Gegentheil nicht in zureichender Weise dargethan ist; denn wenn es sich auch bisweilen ereignet, daß eine Sache nicht dem Besitzer, sondern einem Andern gehört, so ist es doch ungleich gewöhnlicher, daß Jeder sein Eigenthum bei sich selbst, als bei einem Andern aufbewahrt. Man hat daher auch auf sittlichem Gebiete zwei Besitzer eingeführt und unterschieden, nemlich das Gesetz und die menschliche Freiheit und gesagt, das Gesetz sey im Besitz und folglich zu erfüllen, wenn das Daseyn desselben gewiß ist, die Freiheit dagegen sey im Besitze, und somit eine Verbindlichkeit zur Gesetzeserfüllung nicht vorhanden, wenn über die Existenz des Gesetzes gezweifelt wird. Demnach wäre ein Erbe, welcher zweifelt, ob sein Erblasser eine gewisse Schuld contrahirt habe, im Gewissen nicht verpflichtet, dieselbe zu bezahlen, müßte aber auf geschehene Anforderung dieses thun, wenn er darüber zweifelte, ob eine wirklich contrahirte Schuld abgetragen worden sey, da der Zweifel im ersten Falle auf das Daseyn eines verbindenden Gesetzes, im zweiten auf die Freiheit, sich demselben entziehen zu dürfen, gerichtet ist. Obwohl nun die Uebertragung eines Rechtsgrundsatzes vom rechtlichen auf das sittliche Gebiet immerhin bedenklich ist, um so mehr, als im gegenwärtigen Falle leicht der Gedanke hervorgerufen werden könnte, daß, wenn die Freiheit im Besitze ist, zu thun erlaubt sey, was man

will, da doch nur Eines zu thun gestattet ist, obwohl es auch ganz eigenthümlich ist, dem ewigen Gesetze des allwissenden, Alles zugleich von Ewigkeit her schauenden Gottes gegenüber von Freiheit und Unabhängigkeit des Geschöpfes zu sprechen, als hätte der Urheber der sittlichen Weltordnung zuerst auf den durch das Gesetz noch nicht gebundenen Menschen geblickt und dann erst die Gesetze erwogen, welche er für ihn geben wollte: so wollen wir uns doch zu diesem Grundsatze bekennen, wenn man damit nichts Anderes sagen will, als was wir oben gesagt haben, nemlich daß einem zweifelhaften Gesetze kein obligatorischer, verbindender Charakter zukomme. An diesem Grundsatze halten wir fest im Gegensatze zu der strengeren Meinung, nach welcher im gegebenen Falle das Sichere gewählt, also das Gesetz erfüllt werden müßte, gestützt auf die Autorität und Beweisführung der angesehensten Theologen, eines Anselmus, Gerson, Antonin, Thomas von Aquin, Liguori u. s. w., von denen letzterer, dessen Moral die ausdrückliche Gutheißung Roms erhalten hat, einen Widerspruch darin findet, daß ein zweifelhaftes Gesetz eine gewisse, unzweifelhafte Verbindlichkeit auferlegen soll (Lex dubia non potest certam inducere obligationem). Wir sprechen in ihrem Sinne, wenn wir Folgendes äußern. Sowie das Gesetz als Maßstab der menschlichen Handlungen in sich durchaus bestimmt seyn muß: so ist es auch nur das bestimmte Wissen um dasselbe, nicht der Zweifel, wodurch es verpflichtet. Das Geistige hat auch in dieser Beziehung sein Bild und Gleichniß in der Sphäre des Körperlichen. Wie

ein körperliches Agens oder eine physische Kraft nur durch die Berührung wirkt: so bindet auch das Gesetz nur durch das Wissen um dasselbe, wodurch es gleichsam die menschliche Seele berührt. Ein zweifelhaftes Gesetz ist nicht wesentlich verschieden von einem nicht promulgirten, öffentlich und in gehöriger Weise nicht bekannt gemachten. Ein nicht promulgirtes Gesetz aber hat keine verbindende Kraft. Ja noch mehr; ein zweifelhaftes Gesetz ist im Grunde nichts Anderes, als eine unsichere Meinung. Es wäre aber traurig, wenn der Mensch durch die tausenderlei Meinungen, welche auftauchen, sich für gebunden halten müßte. Es ist allerdings die Möglichkeit da, daß ein zweifelhaftes Gesetz denn doch wirklich existirt, und man kann daher nicht mit Gewißheit sagen, daß es nicht existirt, aber soviel weiß man, daß dasselbe, wenn es auch besteht, wegen der oben angegebenen Gründe für den Zweifelnden keinen verpflichtenden Charakter habe. Es mag auch seyn, daß wir, ein zweifelhaftes Gesetz unerfüllt lassend, dem göttlichen Willen nicht nachkommen. Allein der Mensch ist nicht immer verpflichtet zu wollen, was Gott will, sondern er braucht nur dasjenige zu wollen, wovon Gott will, daß er es wollen solle. Nach der Sprache der Gelehrten ist es nicht der materielle, sondern nur der formelle Wille Gottes, an den sich der Mensch zu halten hat, schon deßwegen, weil er, um Alles wollen zu können, was Gott will, Gott gleich seyn müßte. Es läßt sich aber von der Güte Gottes erwarten, daß er seinen formellen Willen den Menschen nicht in zweifelhafter, sondern in solcher Weise

verkündigen werde, daß moralische Gewißheit hierüber erreicht werden kann.

Ein zweifelhaftes Gesetz ist somit nicht verpflichtend und wird daher als nicht existirend betrachtet. Dasselbe geschieht mit Recht in Bezug auf vermeintlich vollbrachte Handlungen, deren Existenz zweifelhaft ist. Derjenige, welcher darüber zweifelt, ob er dies oder jenes gedacht, gewollt oder gethan und dadurch das Gesetz übertreten habe, darf annehmen, daß diesem nicht so sey, weil der Zweifel sich auf die Voraussetzung der vermeintlichen Gesetzesübertretung bezieht. Eine zweifelhafte Gesetzesübertretung verdient eben so wenig Beachtung, als ein zweifelhaftes Gesetz (**Factum non praesumitur, nisi probetur**). Es ist hier um so sicherer anzunehmen, daß Alles in rechter Ordnung und nichts wider dieselbe geschehen sey, wenn die in Frage kommende Person sonst in derselben Beziehung z. B. bei Empfang oder Spendung der Sakramente Alles zu thun pflegt, was und wie es seyn soll (**Praesumitur factum, quod de jure faciendum erat**).

Wir schließen uns demnach in Bezug auf die Frage, ob man im Zweifel nach der Meinung der Rigoristen immer das Sichere d. h. das vom Gesetze Geforderte thun müsse, oder von Grundsätzen, welche durch das Nachdenken, die Reflexion gewonnen werden (**principiis reflexis**), zur Bildung des Gewissens Gebrauch machen dürfe, an diejenigen theologischen Autoren an (es sind deren der Zahl nach mehrere Hunderte), welche sagen, daß dies erlaubt sey, nur weichen wir von Vielen derselben darin ab, daß wir uns die

Zahl jener Grundsätze nicht so groß denken, ja dafür halten, daß sich zuletzt alle auf Einen Grundsatz zurückführen lassen, nemlich auf diesen, daß man den nach reiflicher Erwägung fortbestehenden Zweifel in Bezug auf das Gesetz oder die Uebertretung desselben, im Allgemeinen unbeachtet lassen und so handeln dürfe, als existirte das Gesetz nicht, und so beruhigt seyn könne, als wäre ein Zweifel in Bezug auf die Gesetzesübertretung niemals aufgestiegen.

Von der Probabilität (der Wahrscheinlichkeit) in Sachen des Gewissens.

Prüfet Alles, das Gute behaltet, enthaltet euch von allem Scheine des Bösen. I. Theff. V. 22.

Zwischen der moralischen Gewißheit, deren Begriff unläugbar eine große Dehnbarkeit hat, und zwischen dem Zweifel liegt sozusagen ein mittleres Gebiet, nemlich das des Probablen oder Wahrscheinlichen. Die für und gegen die sittlich gute Beschaffenheit einer Handlung (welche allein in der Sittenlehre in Betracht kömmt, da Fragen nach der Nützlichkeit oder Schädlichkeit, Giltigkeit oder Ungiltigkeit u. s. w. derselben in der Medicin, Nationalökonomie, Jurisprudenz, Dogmatik u. s. f. zu beantworten sind) sprechenden inne-

ren, der Sache selbst entnommenen, oder äußeren, auf Autoritäten zurückgreifenden Gründe wiegen sich oft weder auf, so daß Zweifel entstünde, noch tritt ein so entschiedenes Uebergewicht nach Einer Seite hin hervor, daß man bestimmt und mit Sicherheit sagen könnte, es sey moralische Gewißheit vorhanden. Und eben das, was weder vollkommen moralisch gewiß, noch zweifelhaft ist, obwohl es mehr oder weniger nahe an das Eine oder das Andere streift, nennt man das Wahrscheinliche. In der Sphäre der Probabilität gibt es also keine vollkommene Gewißheit, aber auch keinen Zweifel, sondern nur ein Mittleres zwischen Beidem, was nichts Anderes ist, als das bloße Meinen. Die Meinung (opinio) unterscheidet sich vom Zweifel durch die Zustimmung (assensus), welche erfolgt, was beim Zweifel, da kein Urtheil zu Stande kömmt, nicht der Fall ist. Von der Gewißheit unterscheidet sich die Meinung durch die derselben beiwohnende gegründete Furcht, daß das Gegentheil von dem Angenommenen wahr und sittlich gut seyn möchte, eine Besorgniß, welche dem, der seiner Sache gewiß ist, fremd bleibt. (Opinio est assensio unius partis cum formidine alterius. Bonav.).

Faßt man die Meinungen ohne Rücksicht auf den Meinenden, somit absolut, an sich ins Auge, so sind sie entweder richtig oder unrichtig, wahr oder falsch, niemals bloß wahrscheinlich. Daher gibt es vor Gott, der alle Dinge sieht, nicht etwa bloß, wie sie erscheinen, sondern, wie sie sind, nichts Wahrscheinliches. Betrachtet man aber die Meinungen relativ d. h. im Verhältnisse zu uns resp. zum Grade unserer Er-

kenntniß, so muß man allerdings zugeben, daß es deren bloß wahrscheinliche gibt, weil unsere Erkenntniß nicht bloß beschränkt, sondern auch dem Irrthume unterworfen ist. Irrthum und Unwissenheit aber, welche den Geist verdunkeln, sind die Quelle des Wahrscheinlichen d. h. bewirken, daß wir nicht das klare, unverkennbare Licht, sondern nur einen Schein der Wahrheit haben (**Quod intelligimus, debemus rationi, quod credimus autoritati, quod opinamur errori. Qui opinatur, putat se scire, quod nescit. Augustin.**). Da die Meinungen an und für sich betrachtet entweder wahr oder falsch sind, und somit die Wahrscheinlichkeit nur eine relative, auf den Meinenden bezügliche Bedeutung hat und von der Erkenntniß des Einzelnen abhängig ist; so ist wohl anzunehmen, daß es auf dem Gebiete des Sittlichen höchst wenige oder gar keine universell, allgemein wahrscheinlichen Meinungen gibt d. h. solche, welche aller Welt als wahrscheinlich gelten. Bei dem verschiedenen Maße der Erkenntniß kann und wird Ein und Dasselbe dem Einen als wahrscheinlich, einem Andern als gewiß, dagegen einem Dritten als unwahrscheinlich sich darstellen, wie dies nach dem Zeugnisse der Erfahrung auch wirklich der Fall ist. Ebendarum gibt es auch Grade der Wahrscheinlichkeit, weßwegen man von einer wahrscheinlichen (**opinio probabilis**), wahrscheinlicheren (**probabilior**), höchst wahrscheinlichen (**probabilissima**) Meinung u. s. w. spricht.

Dieses zwischen der moralischen Gewißheit und dem Zweifel mitten inne liegende Gebiet des Wahrschein-

lichen nun ist der Tummelplatz heftiger, der sogenannten probabilistischen Streitigkeiten geworden, da die Frage: ob es erlaubt oder vielleicht sogar Pflicht sey, einer mehr oder minder wahrscheinlichen Meinung zu folgen, zahllose Für und Wider hervorrief. Vor dem Jahre 1571 scheint der eigentliche Probabilismus noch nicht hervorgetreten zu seyn, da in einer Schrift des Franciscaners Antonius de Corduba, welche in diesem Jahre erschienen ist, die Bemerkung sich findet, alle Theologen seyen darüber einverstanden (in hoc omnes theologi consentiunt), daß man nicht der (minder) wahrscheinlichen Meinung gegenüber der wahrscheinlicheren folgen dürfe und bei gleicher Wahrscheinlichkeit einander gegenüberstehender Meinungen die sichere zu wählen habe. Es wird nicht ohne Grund angenommen, daß die Ersten, welche die Lehre vom Probabilismus in bestimmter Form vergetragen haben, die Thomisten Bartholomäus de Medina aus dem Predigerorden, Professor der Theologie zu Salamanka, und der Beichtvater der heiligen Theresia, Dominikus Bannes gewesen seyen, von denen jener 1577, dieser 1584 geschrieben hat. Ihre Ansichten fanden Anerkennung und Ausbreitung. Schon im Jahre 1592 konnte der Augustiner Salonius äußern, daß viele und sehr angesehene Theologen (multi et gravissimi theologi) dafür halten, man dürfe einer wahrscheinlicheren Meinung gegenüber an der einfach wahrscheinlichen festhalten. Da aber Andere widersprachen, so entspann sich ein hartnäckiger und lange dauernder Kampf, welcher insbesondere in hellen Flammen auf-

loderte, als die Jansenisten, die eifrigsten Anhänger des Tutiorismus, namentlich unter dem Vorgange des scharfsinnigen und sarkastischen Pascal (Les Provenciales ou Lettres ecrites par Louis de Montalte etc.) den Probabilismus mehrerer Jesuiten mit Leidenschaft angriffen, was von Seite der Angegriffenen zahlreiche Erwiderungen und Vertheidigungen des Probabilismus hervorrief, obwohl die Jesuiten (diese Bemerkung glauben wir der historischen Wahrheit und Gerechtigkeit schuldig zu seyn), sowie sie denselben nicht erfunden, so auch nicht alle sammt und sonders vertheidiget, sondern sogar auch bekämpft haben, was z. B. von Ferdinandus Rebellus, Paulus Comitolus, Thyrsus Gonzales, Johannes Gisbert, Antonin, Terillus u. s. w. geschehen ist, von welchen Letzterer sich bitter über die Entartung beklagt, welche in Folge des Vorschreitens mancher Probabilisten, in die chr. Sittenlehre gekommen ist. Eben so ungerecht ist die in neuerer Zeit (von J. Ellendorf) erhobene, insbesondere auf die dem Ordensgeneral gewidmete Moral des Escobar und Mendoza gestellte, angeblich „härteste und umfassendste" Beschuldigung, daß die wirklichen Anhänger des Probabilismus unter den Jesuiten der laxesten Form desselben gehuldiget haben. Eine leichte Widerlegung dieser Behauptung liegt Jedem sehr nahe, der im ersten Abschnitte „vom zweifelhaften Gewissen" die Bestimmung dessen, was wahrscheinlich ist, im zweiten Abschnitte aber, aus welchem die vorgebrachten Beschuldigungen vorzugsweise genommen sind, die Aufschrift (problemata) beachten will, wodurch Alles darunter Begriffene als zweifelhaft

hingestellt wird. Nachdem im Jahre 1656, in welchem ein auf den Probabilismus reflectirendes Kapitel der Dominikaner gehalten wurde, die Controverse ihren Höhepunkt erreicht hatte, ohne daß nach so langem Streite ein, allgemeiner Anerkennung sich erfreuendes Resultat erkämpft worden wäre, glaubte Rom eingreifen zu sollen. Der Probabilismus selbst wurde zwar nicht als schlechthin verwerflich, aber es wurden nach vorwärts und rückwärts die Grenzen bezeichnet, welche nicht überschritten werden sollten. Uberdies wurden mehrere der übertriebensten Behauptungen sowohl der Laxisten, als auch der Rigoristen ausdrücklich verworfen. In diese Kathegorie gehören 28 Sätze, welche Alexander **VII.** im Decret vom 7. Spt. 1665, und die 45, welche er im Decret vom 18. März 1666 verwarf, ferner die 65, welche Innocenz **XI.** im Decret vom 2. März 1679 und die 2, welche Alexander **VIII.** im Decret vom 24. Aug. 1690 verdammte.

Es läßt sich nicht läugnen, daß Mangel an Ueberlegung und Vorsicht und genügender Bestimmtheit bei der probabilistischen Controverse die Ursache vieler Mißverständnisse, willkührlicher Annahmen und Subtilitäten geworden ist. Die Erfinder und ersten Anhänger des Probabilismus haben sicherlich nicht alle die Folgerungen erkannt, welche in den von ihnen aufgestellten Grundsätzen lagen und erst von Späteren daraus gezogen wurden. Ueberdies wurden die aufgestellten Principien nicht immer genau bestimmt und umgrenzt, so daß dem Irrthum ein großer Spielraum gelassen wurde. Schon der Begriff des Wahrschein-

lichen ist nicht bei Allen derselbe. Einige nehmen dieses Wort im subjectiven und relativen, Andere dagegen im objectiven und absoluten Sinne und denken somit nicht an das, was dem zu handeln im Begriffe Stehenden als wahr erscheint, sondern an eine allgemein geltende, besonders an eine äußere Autorität, und sind dabei nicht selten von dem Streben beseelt, auf diesem Wege maßgebende sittliche Ueberlieferungen zu begründen. Wie in Bezug auf den Begriff des Wahrscheinlichen überhaupt, so haben sich auch rücksichtlich der Bestimmung der Grade der Wahrscheinlichkeit die bedeutendsten Abweichungen eingestellt. Wenn nun ohne vorausgehende Verständigung mit Ein und derselben Bezeichnung, ja mit Einem und demselben Worte so verschiedene Begriffe verbunden werden, so kann dies bei wissenschaftlichen Erörterungen nur Verwirrung bringen. Dies wird um so sicherer der Fall seyn, wenn bei einem so praktischen Gegenstande, wie der vorliegende ist, von der Wirklichkeit abgesehen wird, was nur zu oft geschehen ist. Indessen darf nicht in Abrede gestellt werden, daß in der Sache selbst bedeutende Schwierigkeiten liegen.

Es sind insbesondere drei, oder wenn man will, vier Systeme oder Theorien von den Theologen aufgestellt worden, nemlich der Probabilismus in der laxen und strengeren Form, der Tutiorismus und der Probabiliorismus, von denen man sich die Beseitigung der obwaltenden Schwierigkeiten und die Lösung der Frage, was im Falle bloßer Wahrscheinlichkeit zu thun sey, versprochen hat. Die nähere Auseinandersetzung

und Beurtheilung derselben möchte zwar auf den ersten Blick nur für Solche von Interesse zu seyn scheinen, welche die Theologie als ihre Fachwissenschaft gewählt haben. Indessen hat dieser Gegenstand, abgesehen von seiner unläugbaren Bedeutung für das sittliche Leben, längst die engen Grenzen der Schule überschritten und verbreitet bei oft mangelhafter und unrichtiger Darstellung und Auffassung desselben mancherlei schiefe Urtheile über die katholische Moral und die Verbreiter und Verkündiger derselben. Ja dieser Gegenstand insbesondere ist es, weßwegen zunächst ein von der Kirche approbirter religiöser Orden, weiterhin aber jene selbst bis zu dieser Stunde im mündlichen Verkehre und in populär gehaltenen Schriften mit den giftigsten Vorwürfen und den rücksichtslosesten Schmähungen überschüttet wird. Wir glauben daher keinen Tadel zu verdienen, wenn wir durch möglichst klare und bündige Darlegung der oben erwähnten Theorien zur Berichtigung der öffentlichen Meinung in dieser Beziehung unser Schärflein beizutragen versuchen.

Die Anhänger des Probabilismus in der laxen Form sagen, man dürfe jede wahrscheinliche Meinung d. h. eine solche, für welche irgend ein Grund angeführt werden kann (opinio tenuiter probabilis, quae aliquo fundamento nititur. Liguori.) zur Richtschnur des sittlichen Handelns nehmen. Manche verzichteten dabei auf alle inneren Gründe und hielten sich nur an Autoritäten, und zwar an rein menschliche, wobei sogar behauptet wurde, daß das Zeugniß eines einzigen angeblich bewährten Autors, besonders eines

späteren, zureiche, um eine Meinung wahrscheinlich zu machen. Caramuel stellt in seiner Fundamental-Theologie den paradoxen Satz auf: „jede Meinung sey wahrscheinlich, welche nicht evident, augenfällig falsch ist" und verlangt, daß derjenige, welcher eine probable Meinung in Abrede stellt, demonstrative Gründe beibringe, also die metaphysische oder logische Unmöglichkeit, somit den Widerspruch des Angenommenen mit den Denkgesetzen, nachweise.

Rom hat den in dieser Form auftretenden Probabilismus verworfen. Innocenz XI. nemlich hat die Behauptungen als unzulässig und irrthümlich bezeichnet, daß eine, von einem modernen Schriftsteller aufgestellte Meinung als wahrscheinlich zu betrachten sey, wenn nicht bekannt ist, daß sie vom apostolischen Stuhle als unwahrscheinlich verworfen worden, daß ein Richter bei Fällung eines Urtheils sich an die minder wahrscheinliche Meinung halten dürfe, daß ein Ungläubiger wegen seines Unglaubens zu entschuldigen sey, wenn er auf eine minder wahrscheinliche Meinung gestützt in dem Unglauben verharrt, daß man überhaupt klug handle, wenn man nur die Grenzen der Wahrscheinlichkeit nicht überschreite (Generatim dum probabilitate intrinseca, sive extrinseca, quantumvis tenui, modo a probabilitatis finibus non excedatur, confisi aliquid agimus, semper prudenter agimus). Diese Entscheidung zu rechtfertigen, ist nicht schwer. Was gibt es in der Welt, wofür und wogegen, insoferne es nicht zu dem physisch oder metaphysisch Nothwendigen gehört, nicht irgend ein, wenigstens scheinbarer Grund angeführt

werden könnte? Läßt sich kein Grund dafür angeben, daß in einem bestimmten Falle kein Almosen zu geben sey, sowie entgegen zugleich auch wieder dafür, daß der Dürftige, in seiner drückenden Noth es fordern, ja vielleicht sogar erzwingen dürfe? Von dem Philosophen Carneades wird erzählt, daß er als Abgesandter Athens eines Tages in Rom mit erstaunenswerther Beredsamkeit über den unveränderlichen Unterschied zwischen der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit gesprochen habe, am folgenden Tage aber seine Zuhörer mit nicht geringerer Beredsamkeit von dem Gegentheil zu überzeugen suchte. Der Eleate Zenon rühmte sich, Gründe gegen die Wirklichkeit der Bewegung vorbringen zu können. Der laxe Probabilismus gestattet, was in der päbstlichen Entscheidung sichtbar hervorgehoben wird, der unwahrscheinlichen Meinung zu folgen, denn als solche erscheint die gering wahrscheinliche der wahrscheinlicheren und sicheren gegenüber. Ist es aber, wie wir oben gezeigt haben, nicht einmal erlaubt, im Sittlichen einer zweifelhaften Proposition sich anzuschließen, um wie viel weniger einer unwahrscheinlichen, da die Unwahrscheinlichkeit tief unter dem Zweifel steht? Da kann kein ernstliches sittliches Streben, kein Ringen nach Wahrheit der Erkenntniß und des Lebens, keine Liebe Gottes, welcher die Wahrheit ist, keine Achtung vor dem Gesetze, keine Achtung vor der Mahnung und Warnung der Schrift seyn, daß man Alles prüfen, das Gute behalten und auch vom Scheine des Bösen sich enthalten solle, und daß, wer die Gefahr liebt, auch in derselben umkommen werde I. Thess. 5. Jes. Sir. 13.

Und dann erst die Consequenzen, welche, ohne daß ein Mißbrauch (auch das Beste kann mißbraucht werden) mit unterläuft, naturgemäß aus dem Princip des laxen Probabilismus hervorgehen, und in der That auch daraus abgeleitet worden sind! Unter diesen Folgerungen sind Behauptungen, welche mit dem sittlichen Geiste des Christenthums und einer gesunden Lebensansicht überhaupt schlechthin unvereinbar sind. Rom hat mehrere derselben ausdrücklich verworfen. So wurde behauptet, der Unschuldige dürfe, wenn ein anderer Weg seiner Rettung nicht offen steht, falsche Ankläger, Zeugen und ungerechte Richter tödten, man dürfe aus bloßer Lust essen und trinken, es sey gestattet, ohne Absicht und mit Mental-Restrictionen, also mit unmerklichem Vorbehalt zu schwören, und sich um irgend eines Vortheiles willen Zweideutigkeiten im Reden zu erlauben, Dienstboten dürften, um sich schadlos zu halten oder ihren Lohn zu erhöhen, heimlich von dem Eigenthume ihrer Herrschaft sich etwas zueignen u. dgl. Lassen sich für dieses und Aehnliches nicht Gründe beibringen? Kann hier nicht der Unschuldige sich auf seine Unschuld und sein gutes Recht der Selbsterhaltung, der Genußsüchtige auf den Naturtrieb, der Lügner auf die im Leben so nothwendige Vorsicht und Klugheit, der Dienstbote sich darauf berufen, daß er einen höheren Lohn, als ihm gegeben wird, verdiene? Dem zum Tode verurtheilten Sokrates sagte man, um ihn zur heimlichen Flucht aus dem Gefängnisse zu vermögen, er solle doch bedenken, daß er seine Freunde durch vermeidbaren Tod nicht

seiner Gegenwart eigenwillig berauben und sie in den Verdacht bringen dürfe, als hätten sie das zu seiner Befreiung nothwendige Geld aus Eigennutz nicht daran setzen wollen, daß er etwas Ungerechtes zu thun vorhabe, indem er sich selbst das zufüge, was seine ungerechten Feinde ihm zugedacht hätten, und sich selbst verrathe, da er sich doch retten könnte, daß er nicht bloß sich, sondern auch seine Söhne verrathe, welche wahrscheinlich nach seinem Hinscheiden schlecht erzogen würden, daß er das Bequemste, nemlich den Tod und nicht das Ausharren in einem mühseligen Leben wähle, und sich so um die über ihn verbreitete gute öffentliche Meinung bringe u. dgl. Dies wären für einen Probabilisten zureichende Gründe gewesen, um damit eine schmachvolle Flucht zu beschönigen. Sokrates aber hat erklärt, daß er sich nicht, wie ein Kind, von „Popanzen" schrecken, sondern nur von der Vernunft leiten lasse und einzig das thue, was nach Gründen ihm „als das Beste" erscheine. Sollte der Christ hinter diesem sittlichen Ernste eines Heiden zurückbleiben dürfen!

Die Unhaltbarkeit und Verwerflichkeit des Probabilismus in der laxen Form ist zu augenfällig, als daß der Versuch hätte ausbleiben können, ihm eine bessere Gestaltung zu geben. Es ist daher auch ein System des strengeren Probabilismus hervorgetreten. Die Anhänger desselben sagen, man dürfe allerdings keiner Meinung folgen, welche nur eine geringe Wahrscheinlichkeit für sich habe (opinio tenuiter probabilis), oder die gar als unwahrscheinlich sich darstellt (improbabilis), wohl aber einer wahrhaft wahrscheinlichen

Meinung (opinio vere probabilis) d. h. einer solchen, welche derartige Gründe für sich hat, daß sie die Zustimmung eines klugen (nach Anderen eines gelehrten, rechtschaffenen und erfahrnen) Mannes zu gewinnen vermag, obwohl die Besorgniß bleibt, daß die entgegengesetzte Meinung die richtige seyn möchte (Opinio probabilis est, quae gravi fundamento nititur vel intrinseco rationis vel extrinseco auctoritatis, quod valet ad se trahere assensum viri prudentis. Liguori.). Einer solchen Meinung zu folgen gestattet der Probabilist auch in dem Falle, wenn die entgegengesetzte wahrscheinlicher (probabilior) und sicherer (tutior), um so mehr, wenn sie nur eben so wahrscheinlich (aeque probabilis) ist. Aber auch dieses System hat nicht unbedeutende Gründe gegen sich, obwohl es zahlreiche und angesehene Anhänger und Vertheidiger gefunden hat und von Seite der Kirche bisher nicht ausdrücklich, wie der Probabilismus in der laxen Form, mißbilligt worden ist.

Schon die relative, beziehungsweise Bestimmung einer wahrscheinlichen Meinung als einer solchen, welcher ein kluger, gelehrter, rechtschaffener und erfahrener Mann seine Zustimmung geben kann, ist sehr bedenklich. Wer ist ein kluger, gelehrter und erfahrener Mann? Wer bestimmt die Grenzen, wo diese guten Eigenschaften anfangen und wo sie aufhören? Halten sich nicht auch die Anhänger des laxen Probabilismus, des Tutiorismus und Probabiliorismus für klug, erfahren, rechtschaffen und gelehrt, und sind es nicht viele derselben wirklich? Wer ist es, der hier eine allgemeiner

Anerkennung sich erfreuende Entscheidung zu geben vermöchte?

Es gibt, wie bereits bemerkt worden ist, keine objective, sondern nur eine subjective Probabilität. Diese fällt, wie die moralische Gewißheit, nicht in die Sache, sondern in das Bewußtseyn. Ebenso wenig gibt es eine absolute, sondern nur eine relative Wahrscheinlichkeit d. h. diese ist nicht im Verhältnisse zu Anderen, in Bezug auf welche man ja überhaupt nicht wissen kann, ob nicht z. B. dasjenige, was Diesem oder Jenem wahr scheint, von einem Andern als unwahrscheinlich betrachtet werde, sondern im Verhältnisse und in der Richtung zu dem Meinenden und Handelnden zu fassen. Um das Gewissen nach der Meinung eines Andern zu bilden, muß ich dessen Meinung zur meinigen machen. Selbst die Autorität, die Aussprüche der Schrift, der Väter, der Concilien, des Beichtvaters u. s. w. muß der Mensch erst an- und gleichsam in sich aufnehmen, er muß die Autorität zuerst als solche wenigstens im Allgemeinen erkannt und anerkannt haben, ehe er sich derselben unterwerfen kann (Homo in iis, quae ad propriam personam pertinent, debet formare conscientiam ex propria scientia. Thom.). Die Wahrscheinlichkeit hat also nur eine subjective Bedeutung. Vor der eigenen Seele aber treten die wahrscheinlichen Meinungen immer sozusagen Paar und Paar auf. Jeder solchen Meinung steht eine andere conträr oder contradictorisch entgegengesetzte gegenüber, welche auch die wahre und richtige seyn will, obwohl in der That von zwei entgegengesetzten Meinungen

immer nur Eine wahr sein kann und die andere daher falsch seyn muß. Es gibt aber in dieser Hinsicht eine dreifache Möglichkeit. Die sog. wahrscheinliche Meinung, welcher eine andere gegenüber steht, erscheint im Verhältnisse zu dieser als minder wahrscheinlich, oder als gleich wahrscheinlich, oder als wahrscheinlicher.

Was das erste Verhältniß anbelangt, so stellt sich der Probabilist auf den Standpunkt des laxen Probabilismus, wenn er erlaubt, von der wahrscheinlicheren Meinung (welche eben dann die allein wirklich wahrscheinliche ist) Umgang zu nehmen und der minder wahrscheinlichen d. h. (weil für den Gegensatz die Wahrheit mehr vorleuchtet) der unwahrscheinlichen zu folgen. In dieser Beziehung spricht wider den strengeren Probabilismus Alles, was wir bereits gegen den laxen Probabilismus gesagt haben. Habe ich aber eben so viele und starke Gründe für den sittlichen Charakter einer Handlung, wie gegen denselben, so ist ihre Sittlichkeit keine wahrscheinliche, sondern eine zweifelhafte, da, wie dieses beim Zweifel überhaupt der Fall ist, keine Zustimmung erfolgt (Quandoque intellectus non inclinatur magis ad unum, quam ad aliud . . . propter apparentem aequalitatem eorum, quae movent ad utramque partem. Et ista est dubitantis dispositio, quae fluctuat inter duas partes contradictionis. Thom.). Es wird daher dem sog. Aequiprobabilismus mit Recht vorgeworfen, daß er unbedingt erlaube, im praktischen Zweifel zu handeln d. h. eine Handlung zu vollbringen, bei welcher man sich bewußter Weise der Gefahr zu sündigen aussetzt. Anders

verhält sich die Sache, wenn die sittliche Zulässigkeit von Handlungen, welche in Frage kommen, feststeht, und es sich nur darum handelt, welche derselben nützlicher, angemessener oder vollkommener ist. Mit sogenannten Utilitäts- und Opportunitäts-, Nützlichkeits- und Gelegenheits-Fragen hat die Sittenlehre eigentlich nichts zu schaffen, die Entscheidung für oder gegen das mehr oder minder Vollkommene aber stellt sie dem Einzelnen anheim. Wird das Gesetz der Mäßigkeit nicht überschritten, so überläßt sie es der Wahl des Einzelnen, ob er von den vorgesetzten Speisen noch genießen will oder nicht. Steht es einmal fest, daß weder durch Lesen, noch durch Schreiben, noch durch einen Spaziergang das Sonntags- oder ein anderes Gebot verletzt wird, so betrachtet sie es als gleichgeltend (äquipollent), ob die Eine oder die Andere von diesen an sich indifferenten, gleichgiltigen Handlungen vollbracht wird. Derjenige, welcher gleiche Gründe für und gegen den Eintritt in einen religiösen Orden hat, mag in dieser unter die Rubrik des bloß Angerathenen fallenden Sache wählen, was er will, da er auch für das minder Vollkommene sich entscheidend, nicht unsittlich handelt. Es gibt in Bezug auf den sittlichen Charakter der Handlungen wohl gleich geltende, aber keine gleich wahrscheinlichen Meinungen. Erscheint aber (um noch das dritte der oben bezeichneten Verhältnisse zu berühren) die angeblich wahrscheinliche Meinung als wahrscheinlicher, denn die ihr gegenüber stehende, und wird sie deßohngeachtet von dem Probabilisten als Richtschnur des Handelns vorgeschla-

gen, so hat derselbe hiemit bereits das Lager der Probabilisten verlassen und ist in das der Probabilioristen übergegangen. Dies haben in der That nicht wenige Anhänger des strengeren Probabilismus mit mehr oder weniger klarem Bewußtseyn gethan. Sie haben schon ihre „wahrscheinliche Meinung" so umzäunt und für dieselbe so bedeutende Gründe in Anspruch genommen, daß sie im Vergleich zur entgegengesetzten Meinung nicht anders, denn als die wahrscheinlichere betrachtet werden muß, und daß vielfach an sie nahezu die Anforderung gestellt zu seyn scheint, moralische Gewißheit zu gewähren, weßwegen auch die von den Probabilisten versprochene Erleichterung der Gewissen nicht zu Tage tritt, da das Auffinden einer derartigen wahrscheinlichen Meinung einen ebenso großen Aufwand von Mühe und Zeit erheischt, wie das Aufsuchen des Wahrscheinlicheren. Man dürfe, sagen die strengen Probabilisten, keine Meinung als wahrscheinlich annehmen, wenn man nicht eine genaue Untersuchung und strenge Prüfung hat vorausgehen lassen. Bei dieser ist vor Allem darauf zu sehen, ob nicht gegen dieselbe etwas Gewisses vorgebracht werden könne, daher nichts probabel ist, was im Widerspruche steht mit dem Glauben, mit den Entscheidungen des Papstes oder anerkannter Concilien, mit einem Schrifttexte, mit der einstimmigen Erklärung der Väter oder überhaupt mit einem Grunde, der moralische Gewißheit verschafft. Der Grund, auf welchen die probable Meinung selbst gestellt wird, und der ein starker und bedeutender seyn muß, ist nicht bloß an sich, sondern auch im Verhält-

nisse zu den Gegenständen ins Auge zu fassen und zu würdigen. Derjenige, welcher einer wahrscheinlichen Meinung folgt, thut (wie dies selbst in der Moral des Escobar und Mendoza ausgesprochen wird) etwas Vollkommenes (perfectum) und Sicheres (tutum), wenn auch das Gegentheil davon vollkommener und sicherer ist, er hält sich an die Meinung, welche allgemeiner (communior) ist, oder, wenn sich diese nicht herausstellt, an diejenige, welche das Uebergewicht der Gründe für sich hat (quae rationibus firmionibus nititur) u. s. w. Dazu kömmt, daß die Probabilisten ganze Klassen von Handlungen bezeichnen, in Bezug auf welche es nach ihrer Ansicht nicht erlaubt ist, der bloß wahrscheinlichen Meinung zu folgen. Vernehmen wir hier nur einige Aeußerungen Liguori's, Eines der angesehensten unter denselben. In Glaubenssachen hat man sich nach ihm immer an das zuverlässigste Urtheil zu halten. Auch der Arzt muß bei Behandlung der Kranken der zuverlässigsten Meinung folgen. Der Richter muß sich bei Fällung eines Urtheilsspruches an die wahrscheinlichere Meinung halten und darf Niemandem das, was er besitzt, absprechen, bis mit Sicherheit bewiesen ist, daß es ihm nicht gehöre. Es ist überhaupt nicht erlaubt, der bloß wahrscheinlichen Meinung zu folgen, wenn man sich der Gefahr aussetzt, seinem Nächsten Unrecht zu thun oder ihn an Leib und Leben oder an seinem Eigenthume zu beschädigen. Dieselbe Beschränkung macht L. in Bezug auf die Ausspendung der Sakramente u. s. w. So haben es also die Probabilisten selbst für nothwendig gehalten, ihrem Probabi-

lismus Grenzen zu ziehen, und haben dem Probabiliorismus, ja selbst dem Tutiorismus das Wort geredet. Ist vielleicht dieser das System, welches auf allgemeine Anerkennung Anspruch hat?

Der Tutiorismus verlangt Evidenz, Augenfälligkeit als Grundlage und Bedingung einer vollkommenen Sicherheit. Für den Fall der Ungewißheit soll man sich an die sichere Meinung (opinio certa) halten, als welche die für das Gesetz sprechende bezeichnet wird. Und dies soll man nicht etwa bloß als ausnahmsweise zu beobachtende Richtschnur des Handelns oder als zeitweise zu befolgenden Rath, sondern als allgemein und unbedingt geltende Regel betrachten, durch deren Befolgung (angeblich) die Gefahr zu sündigen gänzlich beseitigt wird. Dabei kann allerdings der Fall eintreten, daß der sicheren Meinung eine wahrscheinlichere gegenüber steht, weil die Sicherheit der Meinung nach der Ansicht der Tutioristen aus dem Verhältnisse zum Gesetze, die größere Wahrscheinlichkeit aber aus dem stärkeren Scheine der Wahrheit hervorgeht. Aber auch bei größerer Wahrscheinlichkeit der Einen von zwei oder mehreren Meinungen hat man sich doch nicht an die wahrscheinlichere, sondern an die sichere zu halten. Da wäre also das Gesetz immer verpflichtend, selbst auch dann, wenn das Daseyn eines verpflichtenden Gesetzes im höchsten Grade zweifelhaft wäre. In weiterer Consequenz verwirft der Tutiorist alle und jede, auch die größte Probabilität.

Dieses System, welches eine dem sittlichen Ernste der strengeren Frömmigkeit unläugbar zusagende Seite

und eben darum in dieser Richtung hin auch vorzugsweise Anklang gefunden hat, ist, wie der laxe Probabilismus, dessen Kehrseite eben der Tutiorismus ist, von Rom ausdrücklich mißbilliget worden. Alexander **VIII.** erklärte, daß zum sittlichen Handeln Evidenz nicht nothwendig, sondern ein hoher Grad von Probabilität genügend sey, indem er den jansenistischen Satz verwarf: „Es ist nicht erlaubt, der Meinung zu folgen, welche unter wahrscheinlichen die wahrscheinlichste ist. (**Non licet sequi opinionem inter probabiles probabilissimam**).“ In gleicher Weise wurden mehrere rigoristische Folgerungen, die aus dem Grundprincip des Tutiorismus abgeleitet wurden, als irrthümlich bezeichnet z. B. die Behauptung, daß Alles, was nicht aus dem übernatürlichen, durch die Liebe wirkenden christlichen Glauben kömmt, Sünde sey (dem zu Folge alle Handlungen der Nichtchristen ohne Ausnahme sündhaft wären), daß man diejenigen nicht zum Tische des Herrn lassen dürfe, welchen noch nicht die reinste, von aller Beimischung von Eigenliebe freie Gottesliebe inne wohnt u. dgl. Auch dieses verdammende Urtheil ist nicht schwer zu rechtfertigen, da es ein unhaltbares, die wahre Sittlichkeit durch seinen unbefugten Rigorismus bedrohendes System getroffen hat. Die in demselben liegende Uebertreibung erhellt schon daraus, daß der Tutiorismus Unmögliches fordert und verspricht. Er verlangt Unmögliches, indem er entweder demonstrative Evidenz, das heißt eine über alle und jede Bedenklichkeit erhabene geistige Anschauung der Beziehung, der Angemessenheit oder des Widerspruches zweier

Ideen oder Vorstellungen, die im Sittlichen nicht erreichbar ist, oder doch solche Zeichen der Wahrheit fordert, welche der Irrthum für sich nicht auch in Anspruch nehmen kann, da es doch keine dem Mißbrauche vollends entrückte Merkmale der Wahrheit gibt. Er verspricht Unmögliches, indem er alle Gefahr zu sündigen entfernen zu können glauben machen möchte, da man doch nach dem Worte des Apostels, um aller Sündengefahr zu entrinnen, aus der Welt gehen müßte. Ein System, welches Unmögliches fordert und verspricht, kann nicht auf dem Grunde der Wahrheit aufgebaut seyn. Ueberdies ist das dem Gesetze Entsprechende nicht immer und in jedem Falle das Rechte. Die Sünde kann ebensowohl in der Richtung zu dem Gesetze hin, wie in der entgegengesetzten liegen. Wenn der Tutiorist dem Beichtvater in Bezug auf die Ertheilung der Absolution eine übergroße Strenge zur Pflicht macht, so vergißt er, daß nicht nur durch leichtfertige Lossprechung, sondern auch durch ungegründete Verweigerung der Absolution gesündiget werden kann. Der Familienvater, welchen er verpflichtet, eine ungewisse Schuld zu bezahlen, kann nicht bloß dadurch sündigen, daß er eine vielleicht abzutragende Schuld nicht bereiniget, sondern auch dadurch, daß er etwa zum Nachtheile seiner Familie eine unnöthige, nicht zu rechtfertigende Ausgabe macht. Durch die Behauptung, daß im Falle der Ungewißheit das Gesetz immer verpflichte, verrückt der Tutiorist die richtige Stellung des Menschen zum Gesetze, da seinen Grundsätzen zufolge nicht das Gesetz um des Menschen, sondern der Mensch um des Gesetzes

willen da wäre. Im Sinne der Tutioristen sprach jener Synagogen-Vorsteher, welcher um die vermeintliche Sabbathschändung durch wunderbare Heilungen zu verhindern, dem Volke sagte: „Ihr habt sechs Tage, an welchen man arbeiten soll; kommet also an diesen und laßt euch heilen und nicht am Sabbathtage.“ Christus hat diesen blinden Eifer für das Gesetz strenge getadelt. Luc. 13. Tutioristen waren in den ersten christlichen Zeiten diejenigen, welche behaupteten, das ganze mosaische Gesetz, auch das Ceremonial-Gesetz habe für den Christen einen verpflichtenden Charakter; der heilige Paulus aber hat sie deßwegen mit allem Ernste zurecht gewiesen. Berufen sich etwa die Tutioristen auf das Sprichwort, daß Zuviel nicht schade (**superflua non nocent**), so müssen wir diesen Grundsatz, auf welchen sich mit gleichem Rechte der Aberglaube berufen könnte, als einen falschen bezeichnen, da in der geistigen, wie in der sinnlichen Sphäre das Zuviel eben so sehr, wie das Zuwenig schadet, indem das Gute eben in der Mitte zwischen diesen beiden Extremen liegt. Ueberdies ist Grund zu der Besorgniß vorhanden, daß nicht etwa zuviel, sondern vielmehr zu wenig geleistet werde. Denn wenn auch der Tutiorismus zu allem möglichen Guten verflichtet (eine Forderung, welche alle Grenzen der Billigkeit überschreitet), so liegt doch die Gefahr völliger Unthätigkeit sehr nahe, da nicht nur das Gute vorherrschend als eine Enthaltung vom Bösen aufgefaßt, sondern durch die Forderung, daß man immer das Sichere thun müsse, der Gedanke nahe gelegt wird, daß man z. B.

kein Amt annehmen solle, um dessen Pflichten nicht zu verletzen, daß man die Sakramente nicht verwalten oder empfangen solle, um sie nicht Unwürdigen zu spenden, oder selbst unwürdig zu empfangen u. s. w. Bei Bestimmung der gegenseitigen Pflichten ist der Tutiorismus in derselben Verlegenheit, wie der laxe Probabilismus, indem er z. B. bei einer ungewissen Schuld den Schuldner zur Bezahlung, den Gläubiger aber zur Nichtannahme derselben verbindlich machen muß. Wenn es also auch einzelne Fälle gibt, in welchen die Befolgung der sicheren, dem Gesetze günstigen Meinung entweder Pflicht oder wenigstens angerathen ist, so kann doch der Tutiorismus keine allgemeine Richtschnur des sittlichen Handelns seyn.

Noch übriget der Probiliorismus. Die Anhänger dieser Theorie behaupten im Gegensatze zu den Probabilisten, daß man sich nicht an die bloß wahrscheinliche Meinung halten dürfe, sondern der wahrscheinlicheren zu folgen verpflichtet sey; im Gegensatze zu den Tutioristen aber gestatten sie mit Hintansetzung der sichereren, für das Gesetz sprechenden Meinung, die wahrscheinlichere und minder sichere d. h. der Freiheit günstige zur Richtschnur des sittlichen Handelns zu wählen. Die wahrscheinlichere Meinung aber ist ihnen diejenige, welche stärkere Gründe für sich hat, als die derselben entgegengesetzte.

Dem, wie wir gesehen haben, unhaltbaren Tutiorismus gegenüber hält sich der Probabiliorist wohl mit Recht an den Grundsatz des heiligen Chrysostomus, daß es besser sey, vor Gott wegen zu großer Milde,

als wegen zu großer Strenge Rechenschaft ablegen zu müssen. Dabei läßt er aber doch demselben Gerechtigkeit widerfahren, indem er zugibt, daß die Befolgung der sicheren, dem Gesetze günstigen Meinung, wenn sie nicht etwa bloß vermeintlich oder angeblich, sondern wirklich die sichere, die Gefahr zu sündigen beseitigende ist, manchmal nicht bloß gerathen (consilium de bono meliori), sondern ausnahmsweise und in besonders wichtigen Fällen sogar Pflicht sey, wenn z. B. nicht zu beseitigender praktischer Zweifel obwaltet, wenn es sich um die Giltigkeit eines Sakramentes, um die Gefahr, seinen Mitmenschen Schaden zuzufügen und dgl. handelt. Dem Probabilismus gegenüber aber spricht Alles für das System der größeren Wahrscheinlichkeit. Der Anhänger des letzteren bleibt nicht so tief unter dem Niveau der Wahrheit stehen, als der Probabilist. Vermag er auch nicht Evidenz und hiemit volle Sicherheit oder vollkommene moralische Gewißheit zu erringen, so ist er doch bemüht, sich der Wahrheit soviel als möglich zu nähern. Er leistet zu diesem Ende wenigstens, was er zu leisten im Stande ist, und dazu glaubt er verpflichtet zu seyn. Er will in dieser Beziehung hinter jenen Heiden nicht zurück bleiben, welche es für unstatthaft erklärt haben, im Falle der Ungewißheit bei dem schlechthin Wahrscheinlichen stehen zu bleiben. Die (von Cicero sprechend eingeführten) Akademiker sagen, daß sie die Wahrheit mit aller Sorgfalt und Geistesanstrengung suchen. (Verum invenire sine ulla contentione volumus, idque summa cura studioque conquirimus). Zwar seyen die in den

Dingen und in der menschlichen Schwäche liegenden Schwierigkeiten überaus groß, so daß die gelehrtesten und bewährtesten Männer fast die Hoffnung aufgeben, sie je finden zu können, aber dieses dürfe nicht abschrecken. Die Sache müsse hin und her erwogen werden, um entweder die Wahrheit selbst zu finden, oder wenigstens das, was derselben am nächsten kömmt (aut verum, aut quod ad id quam proxime accedat), das, was dem Wahren am ähnlichsten ist (simillima veri), was einem Jeden am meisten einleuchtet (quod cuique maxime videretur), überall das Wahrscheinlichste (in quacunque re maxime probabile). Das Bewußtseyn aber, alle seine Kräfte in den Dienst der Wahrheit hingegeben zu haben, wird dem Probabilioristen eine Beruhigung gewähren, deren sich wenigstens der denkende Probabilist nicht so leicht zu erfreuen haben wird. Jener kann mit mehr Zuversicht, als dieser, mit dem Psalmisten beten: „Glückselig, die da forschen in den Zeugnissen des Herrn, die von ganzem Herzen ihn suchen. Mit ganzem Herzen such ich dich o Herr! verstoß mich nicht von deinen Geboten. Deinen Geboten will ich nachsinnen, nicht vergessen deine Reden. Thue auf meine Augen, daß ich schauen kann die Wunder deines Gesetzes. Gib mir Verstand, so will ich forschen in deinem Gesetze und es beobachten von meinem ganzen Herzen. Wie hab' ich dein Gesetz so lieb, den ganzen Tag ist es meine Betrachtung." Ps. 118. Der Probabiliorist hält sich an die Art und Weise, wie die Menschen gewöhnlich zu handeln pflegen, während der Probabilist von dieser sonst üblichen Handlungsweise

abweicht. Vernünftige, denkende Menschen sind thatsächlich Probabilioristen, indem sie, wenn vollkommene Gewißheit nicht erreicht werden kann, das Wahrscheinlichere wählen, kein Geschäft unternehmen, in Bezug auf welches es ihnen wahrscheinlicher ist, daß es mißlingen, als daß es gelingen werde, von zwei unbekannten Wegen denjenigen wandeln, welcher sie wahrscheinlicher zum gewünschten Ziele führen wird u. dgl. Sollte diese Sorgfalt nur für die minder wichtigen, irdischen Verhältnisse und nicht auch für die ungleich wichtigeren Angelegenheiten des Seelenheiles nothwendig seyn? Es ist auch nicht zu fürchten, daß etwa ein Uebergewicht der Gründe für Eine von mehreren einander gegenüberstehenden Meinungen sich nur höchst selten herausstellen dürfte oder nur mit außerordentlichem Fleiße und Kraftaufwande (wozu allerdings Niemand verpflichtet ist) herausgefunden werden könnte. Nach dem Zeugnisse der Erfahrung ist in der Regel das Wahrscheinlichere dem durch die Offenbarung erleuchteten Verstande und dem geläuterten Gefühle des Christen auch bei gewöhnlichem Fleiße nicht so schwer erreichbar. Es ist übrigens allerdings möglich, daß die wahrscheinlichere Meinung nicht die wahre ist. Allein abgesehen davon, daß nach bloßen Möglichkeiten die zahllos und überall da sind, nichts entschieden werden kann, erreicht der Anhänger des Systems der größeren Wahrscheinlichkeit zum mindesten, wenn auch nicht objective, so doch subjective Wahrheit. Sollte daher auch die der wahrscheinlicheren gegenüberstehende Meinung in der That die objectiv wahre seyn, so ist

sie es doch nicht für den Meinenden, der bei dem Uebergewicht der Gründe, die für die wahrscheinlichere sprechen, diese für die wahre halten muß, also wider sein besseres Wissen handeln würde, wenn er einer andern Folge leistete. Im Uebrigen fordern wir von einer Meinung, wenn sie als Richtschnur für das sittliche Handeln gelten soll, daß sie nicht nur wahrscheinlicher sey, als die ihr entgegengesetzte, sondern daß sie in und an sich, abgesehen von dieser Beziehung einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit besitze. Wenn man uns aber fragt, wie sich dann diese Wahrscheinlichkeit von der moralischen Gewißheit unterscheide, so antworten wir: Oft nicht anders, als das Feuer von der Flamme, worüber man sich nicht wundern darf, da die wirkliche Wahrscheinlichkeit und die moralische Gewißheit nahe an einander liegen, weßwegen die älteren Theologen nicht anstehen, das Wahrscheinliche selbst in den Begriff der moralischen Gewißheit aufzunehmen (Certitudo, quae requiritur in materia morali, non est certitudo evidentiae, sed probabilis conjecturae... consurgit ex probabilibus conjecturis magis ad unam, quam ad aliam partem se habentibus. Antonin.). Wir schließen diese, allerdings eine angestrengtere Aufmerksamkeit des Lesers in Anspruch nehmende Erörterung mit einer Bemerkung, welcher wir nicht nur rücksichtlich des Wahren, in Bezug auf welches sie zunächst gemacht worden, sondern auch rücksichtlich des damit innigst zusammenhängenden Guten die vollste Berechtigung einräumen zu müssen glauben. Da die Freunde des Sokrates die bisher von ihm für

die Unsterblichkeit der Seele vorgebrachten Gründe für ungenügend hielten, äußerte Einer derselben ohngefähr Folgendes: Ich meine, daß es unmöglich oder doch sehr schwer sey, über diesen Gegenstand in diesem Leben etwas ganz Zuverlässiges zu wissen, daß es aber deßohngeachtet nur träger Weichlichkeit zukomme, das, was hierüber vorgebracht wird, nicht auf jede Weise zu prüfen, sondern von dieser Untersuchung, ehe man die Sache von allen Seiten betrachtet hat und zuletzt aufgeben mußte, abzulassen. Ich halte dafür, daß man von Zweien Eines erreichen müsse; nemlich entweder muß man lernen, vielleicht auch selbst ausfindig machen, wie es sich damit verhalte, oder, wenn dieses nicht durchführbar ist, „an den besten der menschlichen Erweise," welchen zu widerlegen am schwersten ist, sich halten, um sich auf demselben, wie auf einem Fahrzeuge, in die Wogen des Lebens hinaus zu wagen, wenn man nicht sicherer und gefahrloser auf einem festeren Schiffe oder auf einem göttlichen Worte hindurchschiffen kann. Dasjenige, fügen wir bei, was die Liebe zur Wahrheit fordert, das fordert auch die Liebe zum Guten, insbesondere die Liebe zu dem höchsten Gute, zu Gott, weßwegen der Christ, wenn er nicht volle, unbestreitbare Gewißheit haben kann, derselben wenigstens nach Möglichkeit sich nähert, um nicht, was ihm als das größte, ja, einzige wahre Uebel erscheint, wider den Willen des Gegenstandes seiner Liebe zu handeln.

Von dem Begehrungs-Vermögen im Allgemeinen.

Das Fleisch begierdet wider den Geist, der Geist aber wider das Fleisch, denn diese sind sich entgegen. Gal. V. 17.

Der Schöpfer hat dem Wahrnehmungs-Vermögen (dem sinnlichen und geistigen Gefühle, der Vernunft und dem Gewissen) das Begehrungs-Vermögen beigegeben, damit der Mensch das erkannte Wahre und Gute als sein Gutes und seine Wahrheit erstreben und erfassen und in seinem eigenen Leben verwirklichet darstellen möge.

Jeden Augenblick kann sich der Mensch durch die Wirklichkeit davon überzeugen, daß in ihm ein mehrfaches Begehren ist, ein so vielfaches, als es Gegenstände gibt, welche auf die menschliche Seele wirken. Alle diese Gegenstände aber lassen sich in zwei Sphären vertheilen, in die äußerlich wahrnehmbare oder sinnliche und in die nur dem Geiste zugängige geistige Sphäre. Darum hat der Mensch ein sinnliches und ein geistiges Begehrungs-Vermögen, welche beide sich wesentlich von einander unterscheiden, wie ihre Gegenstände.

Das sinnliche Begehrungs-Vermögen wird durch Einwirkung von Außen geweckt. Sinnliche Gegenstände stellen sich als angenehm, angemessen und nütz-

lich oder als unangenehm, unangemessen und schädlich dar und erregen, die sinnliche Lust oder Unlust wach rufend, ein gewisses Streben. Dieses ist bei Wesen, welche keine Vernunft und kein höheres Begehrungsvermögen haben, immer ein durchaus bestimmtes, welches man daher mit Sicherheit vorhersagen kann. Das Lamm, in welchem die Erscheinung des Wolfes Furcht erzeugt, wird in jedem Falle demselben zu entfliehen suchen; der hungernde Fischadler wird, wenn er im klaren See ein Fischlein erblickt, sich unfehlbar auf seine Beute stürzen und sie verzehren. Bei dem Menschen dagegen ist das sinnliche Begehrungs-Vermögen unter die Herrschaft der Vernunft und des geistigen Begehrungs-Vermögens gestellt. Durch Erwägung kann daher der Mensch die Erregungen des sinnlichen Begehrungs-Vermögens hervorrufen, aber auch niederhalten. Indem er sich erlittene Beleidigungen, oder die Noth und Leiden seiner Mitbrüder, oder ein drohendes Uebel lebendig vor Augen stellt, kann er in sich Zorn, Mitleid oder Furcht wecken. Er kann aber auch diese und ähnliche Erregungen bewältigen. Er kann hungernd um höherer Zwecke willen der Nahrung sich enthalten. Er kann im Angesichte des Todes, unbekümmert um die Beängstigung und Beklemmung der sinnlichen Natur, dem Rechte und der Wahrheit Zeugniß geben und selbst sein Leben zum Opfer bringen. Es ist daher etwas Wahres in der Behauptung der Stoiker, daß der Weise, welcher nur Eupathieen, gute Leidenschaften habe, nicht begehre, sondern wolle, keine Lustigkeit, sondern Freude, keine Furcht, sondern

Vorsicht und Klugheit habe, weil die Vernunft in ihm gebietet. Indessen unterwirft sich das niedere Begehrungs-Vermögen dem denkenden und wollenden Geiste in dem gefallenen Menschen und in einer vom Fluche der Sünde getroffenen Welt nicht gerne, sondern gleichsam nur wider Willen. Wir erfahren es nur zu oft bei Vollbringung des Guten, daß wir dasselbe zugleich wollen und nicht wollen, wollen mit dem höheren, und nicht wollen mit dem niederen Begehrungs-Vermögen, ähnlich einem Vater, der freiwillig, aber doch mit Thränen seinen einzigen Sohn in die Fremde ziehen läßt, indem er wohl dem Geiste nach die Erweiterung seiner Erkenntnisse und Erfahrung will, dem Fleische nach aber die Trennung von ihm schwer erträgt. Der Weltapostel sagt (das ausgesprochene Verlangen des Begehrungs-Vermögens als Gesetz bezeichnend): „Ich sehe ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, welches dem Gesetze meines Geistes widerstrebt" Röm. 7. Ja selbst im Leben des göttlichen Heilandes, findet sich eine Hinweisung auf dieses große, einflußreiche Gesetz, das die Manichäer zu der irrthümlichen Annahme eines doppelten, eines guten und bösen Willens verleitete. Das von dem Erlöser freiwillig übernommene Leiden erscheint zugleich als ein von ihm gewolltes und nicht gewolltes, indem er auf dem Oelberge zu seinem himmlischen Vater betete: „Wenn es möglich ist, laß diesen Kelch vorüber gehen, aber nicht mein Wille geschehe, sondern der deinige." Die sinnliche, in ursprünglicher Harmonie mit dem Geiste stehende Natur mußte in Christus um so mehr wider das bevorstehende Leiden und den

nahenden Tod sich empören, als diese beide eine Folge des Sündenfalles sind, welche nicht den Unschuldigen, sondern den Schuldigen, den Sünder treffen soll.

Scheinbar ist das Begehrungs-Vermögen eine doppelte Kraft, nemlich Attractions- und Repulsionskraft, indem der Mensch das Gute an sich zu ziehen, das Schlimme aber von sich zu stoßen sucht. Indessen ist dieses eben nur Schein. Im Grunde ist es doch nur Eine, nemlich eine attrahirende, anziehende Kraft. Denn wenn auch der Mensch gegen ein wirkliches oder geglaubtes Uebel sich sträubt und, hat es ihn bereits erreicht, davon loszukommen sucht, so thut er es nur deßwegen, weil er von dem entgegengesetzten Guten sich angezogen fühlt. Er sträubt sich wider den sinnlichen Schmerz, wider Hunger, Durst und die Entbehrungen der Armuth, weil die sinnliche Lust, die Sättigung und die Behaglichkeit, welche der Besitz gewährt, ihn anzieht. Und sollte das, was den Menschen anzieht, auch nur in der Befreiung von einem gewissen Uebel bestehen, so ist auch dieses, nemlich von einem Uebel befreit seyn, etwas Gutes. Wo daher alle und jede Aussicht auf etwas Gutes oder Angenehmes fehlt, da kömmt es nicht zu einer Erregung des Begehrungs-Vermögens. Manchmal scheint es allerdings anders zu seyn. Was hat der rachsüchtige Bösewicht davon, wenn er die Wohnung des von ihm Gehaßten in Brand steckt? Von welchem Gute ist der Selbstmörder angezogen, wenn er gewaltsam die Hand an sich selber legt? Und doch suchen beide, wenn es auch auf den ersten Blick nicht so scheinen

möchte, etwas, was sie für gut halten, jener nemlich sucht die Selbstbefriedigung der Rache, dieser die Befreiung von einem Leben, das ihm zur Last geworden. Das Grundelement des Begehrungs-Vermögens ist also Liebe. Begehren ist lieben, denn man begehrt nichts, was man nicht liebt. Eben darum fallen die Erscheinungen des Begehrungs-Vermögens und der Liebe in einander. Das Begehrungs-Vermögen erscheint somit in den verschiedenen Formen der Liebe.

Das Begehrungs-Vermögen erscheint in der Form der Zuneigung, oder des Hanges (**propensio, proclivitas**), wenn es nach einer gewissen Richtung hin leicht erregbar ist, entweder in Folge natürlicher Disposition (**propensio congenita**) oder öfter wiederholter freier Handlungen einer gewissen Art (**aquisita**). Die Neigung zum unmäßigen Genusse von Speise und Trank ist Manchen angeboren, bei Manchen aber durch eine Reihe von Handlungen der Unmäßigkeit erworben. Dasselbe gilt von der Neigung zur Mäßigkeit. Dabei gewinnt dieselbe manchmal ein so fixirtes, feststehendes Wesen, daß sie den Charakter einer guten oder schlimmen Qualität oder Beschaffenheit (**habitus**) annimmt, welche an der Kraft und Zähigkeit des Natürlichen Antheil zu haben scheint, so daß sie nicht mehr bloß eine schwankende und wandelbare Disposition, sondern zugleich auch eine bleibende Macht ist, Gutes oder Schlimmes mit Lust und Leichtigkeit zu vollbringen. Die Geschichte berichtet uns von Tugendhelden, welche mit einem gewissen Wonnegefühl die

ganze, lange Zeit ihres irdischen Daseyns damit ausfüllten, ihren Mitbrüdern die niedrigsten, oft eckelhaftesten, dem sinnlichen Menschen widrigsten Dienste zu leisten, aber auch von Andern, welche, Hyänen ähnlich, nach dem Blute ihrer Mitmenschen lechzten.

Die Neigung folgt ihrem Gegenstande, welcher somit als die Hauptsache erscheint. Dabei ist die Erregung des Begehrungs-Vermögens immerhin noch eine sanftere. Tritt die Persönlichkeit mehr in den Vordergrund, und ist die Erregung des Begehrungs-Vermögens eine heftigere, so entsteht der Affect (affectus). Nimmt dieser einen habituellen, bleibenden Charakter an und versetzt er hinwiederum den Menschen vermöge der starken Erschütterung des Begehrungs-Vermögens in einen leidenden Zustand, so wird er Leidenschaft (passio) genannt. Es gibt der Affecte und Leidenschaften viele, Liebe und Haß, welcher aus der Liebe stammt, Verlangen und Abscheu, welcher seinen Gegenstand flieht und nichts von ihm hören will, Hoffnung und Verzweiflung, Furcht und Kühnheit, Zorn, Freude, Trauer u. s. w. Indessen lassen sich alle auf vier Haupt-Affecte und Leidenschaften zurückführen. Jedes Begehren nemlich ist entweder eine Lust an einem bereits erlangten Gute, also Freude (gaudium), oder ein Verlangen nach einem zukünftigen, also Begierde (cupiditas), oder Ueberdruß über ein gegenwärtiges Uebel, also Trauer (tristitia), oder Angst vor einem zukünftigen, also Furcht (metus). Im tiefsten Grunde aber ist es eben die Liebe, welche Leib und Seele zur Freude, Begierde oder zur Trauer und

Furcht aufregt, weßwegen der heilige Augustinus (in der Schrift vom Staate Gottes) sagt: Die begehrende Liebe ist Verlangen, die genießende Freude, die vor einem künftigen Uebel fliehende Furcht, die unter dem Drucke eines gegenwärtigen Uebels leidende Trauer.

Welches ist aber die sittliche Bedeutung dieser Erregungen des Begehrungs-Vermögens? Sind sie an sich gut oder böse? Die Stoiker haben bekanntlich alle Neigungen, Affecte und Leidenschaften, um durch das Wort schon auf das Fehlerhafte in denselben hinzuweisen, als Zerrüttung und Verwirrung (perturbationes), sie haben sie als Krankheiten der Seele und als Ueberschreitungen der von der Vernunft gezogenen Grenzen bezeichnet und daher von dem vollkommenen Weisen eine völlige Freiheit von denselben, eine gänzliche Leidenschaftslosigkeit (ἀπαθεια) gefordert. Es zeigt sich aber auch hier wieder, daß das von dem Urheber der menschlichen Natur gegebene Christenthum, diese viel besser kennt, als die auf sich selbst beschränkte Philosophie, welche nur zu oft entweder maßloser Nachsicht oder übertriebener Strenge verfällt. Bei der beschränkten, veränderlichen, fortwährend nach Glückseligkeit strebenden, unter verschiedenartigen Einflüssen stehenden Natur des Menschen kann es nicht anders kommen, als daß das Begehrungs-Vermögen nach der einen oder andern Seite vorwiegend sich hinneigt und bald minder, bald mehr heftig erregt wird, so daß die Neigungen und Affecte unwillkührlich und unabwendbar hervortreten. Selbst die Stoiker vermochten daher nur dagegen zu sprechen, nicht aber, sich ihnen zu entziehen.

Der heilige Augustinus erzählt in dieser Beziehung (in dem oben angeführten Buche) eine Anekdote. Aulus Gellius, der als Augenzeuge den Vorgang berichtet, hatte sich mit einem berühmten Stoiker eingeschifft. Während der Fahrt erhob sich ein heftiger Sturm. Der Philosoph wurde bleich und fing vor Aller Augen heftig zu zittern an. Als die Gefahr vorüber war, machte sich ein üppiger Asiate über ihn lustig, indem er sagte, er selbst sey furchtlos geblieben, jener aber habe vor Furcht gezittert. Der Stoiker erwiderte diesen Vorwurf mit einer Aeußerung des Aristippus, welcher einem Menschen, der ihm dasselbe vorhielt, sagte: Du hast Recht gehabt, um die Seele eines unbedeutenden, elenden Menschen nicht besorgt gewesen zu seyn, aber ich hätte Unrecht gehabt, wenn ich nicht für den Verlust der Seele eines Aristippus gefürchtet hätte. Mit dieser Antwort hat der Stoiker nur seinem eigenen Beispiele das eines zweiten Philosophen beigefügt und hiemit noch stärker dargethan, daß auch diejenigen, welche sagen, daß man keine Furcht haben dürfe, von derselben nicht frei sind. Dasjenige aber, was unter gewissen Voraussetzungen unvermeidlich ist, kann nicht von Vorne herein schon unsittlich seyn. Das sind aber die Neigungen und Affecte auch nicht. Sie sind vielmehr an sich indifferent, sittlich unentschieden, weder gut, noch böse. Einen sittlichen Charakter erhalten sie erst durch die Vernunft und den Willen des Menschen. Nur die vom Willen wie immer gebotenen und mit einer gewissen Erkenntniß verbundenen Neigungen und Affecte fallen in die Sphäre der Sittlichkeit. Sie kön-

nen aber dann eben sowohl gut als böse seyn (Contingit in passionibus meritum, si sint decentes, et demeritum, si sint indecentes. Thom.). Es gibt sogar Tugenden z. B. die eindringliche Belehrung Anderer, die Zurechtweisung, die Unterstützung und Pflege Hilfloser und Bedürftiger u. s. w., deren Uebung ohne Neigung und Affect nicht möglich ist. Diesen ist auch oft im Großen, bei ganzen Völkern die Wahrung der Zucht, die Aufrechthaltung der Ordnung auf dem Grunde der Gerechtigkeit oder die Bestrafung begangenen Unrechtes und eingebrochener Unordnung zum großen Theile anvertraut. Es ist ein Zeichen tiefen sittlichen Verfalles, wenn ein Volk affect- und leidenschaftslos dem Guten und Bösen, das vor seinen Augen geschieht, gegenübersteht. Wir finden daher selbst in dem heiligsten Leben, das je auf Erden gelebt wurde, in dem Leben unseres Heilandes heftigere Erregungen des Begehrungs-Vermögens. Die Evangelisten berichten uns von seiner Gemüthsbewegung (infremuit spiritu et turburit seipsum), da er die Trauer der Maria und der Juden um den dahingeschiedenen Lazarus sah Joh. 11., von den Thränen, die er über das unglückliche, verhärtete Jerusalem im Hinblicke auf dessen schrecklichen Untergang weinte Luc. 19., sie berichten unter Erinnerung an die Schriftstelle: „Der Eifer für dein Haus hat mich verzehrt," von dem heiligen Zorne, mit welchem der Sohn aus dem Hause seines himmlischen Vaters die Käufer und Verkäufer vertrieb Joh. 2. Der Herr spricht selbst von dem großen Verlangen, mit welchem er begehrte

(desiderio desideravi), in Gesellschaft seiner Jünger das letzte Ostermahl zu halten Luc. 22., und am Oelberge hat er den Affect der, wegen des bevorstehenden Leidens mit Furcht gemischten Trauer, die ihn beängstigte, mit den Worten ausgesprochen: „Meine Seele ist übertraurig (περιλυπος) bis zum Tode." Matth. 26. Schon Tertullian weist daher (in seiner Schrift von der Seele) auf die Verkehrtheit hin, dasjenige, womit der Heiland uns gleichsam die Wege des Heiles bereitet hat, als im Widerspruch mit der Vernunft stehend zu bezeichnen. Wenn man aber unter den Affecten, mit welchen Christus gelehrt und gehandelt hat, den der Freude unerwähnt findet, so verdient die Bemerkung des heiligen Chrysostomus alle Beachtung, daß zu dem großen dramatischen Acte, welchen das Leben Christi darstellt, wohl das Weinen der Trauer und der blutige Angstschweiß, nicht aber das Lachen der Freude passend gewesen. Die Neigungen und Affecte können übrigens allerdings auch die entgegengesetzte sittliche Qualität an sich haben, sie können böse seyn. Die vorherrschende Neigung zur Zucht und Ordnung ist gut, die Neigung zu regelloser Ungebundenheit und Unordnung ist böse. Der Affect der Rache ist gut, wenn er der Uebung der Gerechtigkeit sich beigesellt, böse, wenn er der Selbstsucht sich in den Dienst gibt. Es gibt einen Zorn, der nicht sündhaft ist, da die Schrift sagt: „Zürnet und sündiget nicht." Wie der gerechte Zorn die siegreichen Schlachten mißhandelter Völker schlägt, so kämpft er auch in den sittlichen Kämpfen des Einzelnen wider alles Unrecht und alle Bosheit;

aber der ungerechte und maßlose Zorn zehrt, gleich einem intensiv starken Feuer, an dem Lebensmarke des Zürnenden und an dem guten Rechte aller derjenigen, gegen welche er entbrennt. Die Neigungen und Affecte sind also nur dann böse, wenn sie sich der Herrschaft der Vernunft und des Willens entziehen und dieselbe nicht mehr anerkennen wollen, wenn sie ungeeigneten Gegenständen sich zuwenden, wenn sie höher, als es seyn soll, sich steigern, wenn sie den Geist von dem, worauf er gerichtet seyn soll, abziehen, wenn sie ihn zerstreuen und zur geordneten Uebung der Pflicht untauglich machen, wenn sie länger, als es seyn soll, andauern. Darum ist allerdings die Leidenschaft d. h. die bleibende, heftigere Erregung des Begehrungs-Vermögens immer bedenklich, nicht selten eine Folge des Mangels an pflichtmäßiger Selbstbeherrschung, und bei dem Ungestüm derselben schwer vereinbar mit der Ruhe, welche die beharrliche und ausdauernde Vollbringung des Guten, die Tugend erheischt. Geht aber die Freude in Lustigkeit, die Begierde in Begierlichkeit, die Trauer in Traurigkeit, die Furcht in Furchtsamkeit, der Zorn in Zornmüthigkeit, die Rache in Rachsucht über, so ist bereits die Bahn des Rechten und Guten verlassen und der Weg des Bösen und der Sünde angetreten.

Das höhere, geistige Begehrungs-Vermögen nennen wir Willen. Dieser steht zwar auch unter dem wenigstens anregenden und veranlassenden Einflusse der Außendinge. Das aber, was eigentlich bestimmend auf in wirkt, sind die unmittelbaren Gegenstände der Vernunft, des geistigen Gefühles und des Gewissens,

nemlich die ewigen Ideen des Wahren, Guten und Schönen, deren Verwirklichung er mit mehr oder minder klarem Bewußtseyn, auf dem rechten Wege und auf Abwegen, also allenthalben und überall (denn so ist es ihm angethan) sucht und erstrebt. Der Lügner sucht und will die Wahrheit, denn er verlangt sie, da er selbst nicht belogen werden will, wenigstens für sich; der Bösewicht sucht und will das Gute, denn er ist der strengste Richter alles Bösen, das er an Andern gewahr wird; der Anbeter sinnlicher Schönheit sucht und will eine andere, höhere Schönheit, denn er eilt unbefriedigt von Blume zu Blume. Die Beispiele der Bösen bestürmen gleichsam das niedere Begehrungs-Vermögen des Tugendhaften, er aber spricht, die Einladung zu verwerflicher Lust von sich weisend: „Glückselig der Mann, der nach dem Rathe der Bösen nicht wandelt und auf dem Wege der Sünde nicht steht und auf dem Stuhle der Pestilenz nicht sitzt, sondern dessen Wille ist im Gesetze des Herrn (sed in lege Domini voluntas ejus) Ps. 1. Die Nahrung des Willens ist nicht süßer Trank, wohlschmeckende Speise, Geld und Gut, sondern Weisheit und Tugend. Der Wille kann daher als vernünftiges Begehrungs-Vermögen (appetitus rationabilis Thom.) bezeichnet werden, wobei nur nicht zu vergessen ist, daß nicht einseitig die Vernunft auf den Willen, sondern daß in dauernder Wechselwirkung auch der Wille auf die Vernunft wirkt. Der Wille ist die eigentliche geistige Mitte des Menschen, er ist die Quelle aller seiner Thaten, der That des Gedankens und des Lebens. Der Mensch ist gut, wenn

er Gutes, er ist böse, wenn er Böses will. Im Willen tritt somit das Sittliche vorzugsweise hervor, weßwegen wir auch demselben, um sein Wesen und seine Natur besser zu erkennen, noch eine umfassendere Aufmerksamkeit schulden.

Die Willensfreiheit des Menschen als Vermögen betrachtet.

Gott hat vom Anfange den Menschen geschaffen und ihm freie Wahl gelassen. Er gab seine Gebote und Gesetze. Willst du seine Gebote halten, so werden sie dich erhalten .... Er hat Feuer und Wasser dir vorgelegt; strecke deine Hand nach dem aus, was du willst. Der Mensch hat vor sich Leben und Tod (Gutes und Böses); was er will, wird ihm gegeben werden. Jes. Sir. XV. 14 ff.

Freiheit! süßer heiliger Klang! Dein Name ist mit unauslöschlichen Zügen von Gottes Hand in die Herzen der Menschen geschrieben. Der Mund des Redners, das Lied des Sängers verkündet deinen Ruhm zu allen Zeiten und in allen Zungen und Sprachen. Aber was haben die Menschen aus dir, der gottgeschaffenen, gemacht! Freiheit ist ihnen die unbegrenzte Macht, Alles nach Lust und Laune, mit schranken- und regelloser Willkühr zu wagen und zu thun. Im Namen der Freiheit träufeln sie tödtliches Gift im gesprochenen und geschriebenen Worte in arglose Seelen,

im Namen der Freiheit erheben sie sich wider jegliche Autorität und höhere Gewalt, um an die Stelle des Friedens den Unfrieden, an die Stelle der Ordnung die Unordnung zu setzen und mit völliger Anarchie, gänzlicher Auflösung der menschlichen Gesellschaft zu enden, im Namen der Freiheit treten sie die Wahrheit unter die Füße, um das Reich des Irrthums und der Lüge aufzurichten, im Namen der Freiheit suchen sie den Glauben an eine bessere, unsichtbare Welt, die Hoffnung und die Liebe unvergänglicher Güter aus den Herzen der Menschen zu reißen, um sie ganz, gleich den Thieren der Erde, an das Irdische und Vergängliche zu fesseln. Was ist aber die Freiheit? So allgemein gestellt, dürfte wohl der Frage keine hinlänglich bestimmte, genügende Antwort folgen. Denn etwas Anderes ist die äußere, etwas Anderes die innere, sittliche Freiheit, welche unabhängig von jener besteht und deren Gegenstand nicht das Nützliche und Schädliche, Angenehme und Unangenehme, sondern das Gute und Böse ist, Etwas Anderes ist die Freiheit der Menschen im Zustande der Prüfung hienieden, und etwas Anderes die Freiheit Gottes, welcher die Güte selbst ist, und der Engel und Heiligen im Himmel und der Verdammten in der Hölle, bei welchen die endgiltige Grundentscheidung für das Gute und Böse bereits erfolgt ist. Eine andere ist schon hienieden die Freiheit als Vermögen, insoferne sie Guten und Bösen gemein ist (libertas naturae), eine andere als Zustand, welche nur den Guten eignet (libertas gratiae). Wir stellen also zunächst die bestimmtere Frage: Was

ist die menschliche, sittliche Freiheit als von Gott anerschaffenes Vermögen, und zwar nicht jenseits in der Vollendung, sondern hienieden in der Zeit der Prüfung?

Das Wort Freiheit weckt in uns vor Allem die (auf das negative Moment derselben hinweisende) Vorstellung einer gewissen Unabhängigkeit. Diese kann bei dem Menschen weder eine allseitige, noch eine unbedingte seyn, da er als ein geschöpfliches Wesen weder in Bezug auf das Seyn, noch in Bezug auf die Art seines Seyns ganz und gar unabhängig ist. Er ist nicht befragt worden, ob er in das irdische Daseyn eintreten wolle oder nicht. Er lebt in äußeren Verhältnissen und Zuständen, die er nicht selbst gewählt hat. Er ist nicht in Folge selbsteigener Entscheidung in diesem bestimmten Lande, in diesem Jahrhunderte der überhand nehmenden Barbarei und Verwilderung oder reinerer Sitten und besserer Bildung, von diesen bestimmten Eltern geboren und eben unter diese Lehrer und Erzieher gestellt worden. Er steht aber nicht nur unter den unfreiwilligen Einflüssen der Menschen, sondern auch der Natur außer und in ihm (insbesondere entziehen sich die Functionen seines vegetativen Lebens, der Ernährung, des Wachsthums fast ganz der Herrschaft des Willens), sowie auch die Einwirkung der äußeren und inneren göttlichen Gnade nicht von seinem Belieben abhängt. Die Unabhängigkeit von allen nicht gewollten Einwirkungen und Verhältnissen gehört nicht zum Wesen der bedingten menschlichen, sondern nur zum Wesen der unbedingten göttlichen Freiheit. Nur Gott allein ist im Sinne der Unab-

hängigkeit vollkommen frei, da es für ihn keine unfreiwilligen Verhältnisse und Zustände, sondern nur frei gewollte gibt. Zum Wesen der menschlichen Freiheit aber gehört wenigstens Unabhängigkeit vom Zwange, von jeder, von Außen kommenden Nöthigung (libertas a coactione). Wer den Menschen als von den Einwirkungen der Außenwelt abhängig erklärt, weist ihm, dem Aufseher und Herrn der Natur, eine seiner ganz unwürdige Stellung an, auf Einer Linie mit den Wesen und Dingen, etwa den Metallen und Steinen, welche den Grund ihrer Bewegung nicht in, sondern außer sich haben und auf der tiefsten Stufe des Geschöpflichen stehen. Könnte der menschliche Wille von Außen bemüssiget, könnte ihm eine Bewegung aufgedrungen werden, die nicht die seinige, sondern eine fremde, mitgetheilte wäre, wie die Bewegung einer Kugel, die aus einem Gewehre abgeschossen wird: so wäre die Pflanze und das Thier besser, als der Mensch, denn jene hat, wie dies bei dem von Innen heraus vor sich gehenden Wachsthume zu Tage tritt, den Grund ihrer Bewegung in sich, dieses aber ist, seinem Instincte folgend, aus sich mit Spontaneität thätig. Hätte aber ferner der Mensch auch Unabhängigkeit des Willens von äußerer Nöthigung, reichte aber diese nicht weiter, so dürfte man ihn eben sowenig frei nennen, als das Thier. Bloße Spontaneität ist noch nicht Freiheit. Ein Wesen, welches unbedingt unter der Herrschaft seiner Triebe, Vorstellungen und Denkart stünde, wäre in sich schon ganz bestimmt, somit einer weiteren Bestimmung, und eben darum auch der Selbstbestimmung nicht

mehr fähig. Daher ist das allgemeine Verlangen nach Glückseligkeit kein freier Act (liberum), da er zwar, weil vom Willen kommend freiwillig (voluntarium) ist, zugleich aber auch etwas Nothwendiges (necessarium), denn Niemand kann schlechthin unglückselig seyn wollen. Der Mensch ist also nur frei, wenn er auch der Unabhängigkeit von innerer Nöthigung (libertas a neccessitate, sive indifferentiae) sich zu erfreuen hat. Ist er aber nach Außen und Innen unabhängig, so gibt es für ihn keine nothwendige Bestimmung zu Einem (determinatio ad unum). Er kann dann wählen, hat somit ein freies Wahlvermögen (liberum arbitrium). Es bieten sich aber mancherlei Dinge zur Auswahl dar. Ist der Mensch frei, so muß er wählen können zwischen Dingen, die zwar verschieden, aber nicht einander entgegengesetzt sind z. B. zwischen Arbeit und Gebet (libertate specificationis, sive disparitatis) oder zwischen contradictorischen Gegensätzen z. B. zwischen Handeln und Nichthandeln, zwischen Arbeit oder Gebet und Unterlassung desselben (libertate contradictionis), er muß (wenigstens im Zustande der Prüfung hienieden) auch wählen können zwischen conträren Gegensätzen, dem Guten und Bösen, der Liebe und dem Hasse, der Segnung und dem Fluche (libertate contrarietatis). Wenn aber der Mensch in solcher Weise eine gewisse Wahl trifft, so bestimmt er sich selbst mit Bewußtseyn zu Etwas, und wird hiemit der Urheber einer gewissen Richtung seines Seyns und seiner Thätigkeit, womit die positive Seite der menschlichen Freiheit hervor tritt und zugleich klar wird, daß das

Freie nicht etwas rein Zufälliges und Grundloses sey, wie die Anhänger des Casuismus behaupten, sondern etwas zum Wesen der menschlichen Natur Gehöriges und in dem sich selbst bestimmenden Willen des Menschen Begründetes.

Es fragt sich aber, ob dem Menschen die Freiheit in diesem Sinne, somit das Vermögen, unabhängig von äußerer und innerer Nöthigung mit Bewußtseyn sich zum Guten oder Bösen zu bestimmen, wirklich zukomme? Nicht Alle bejahen diese Frage. Der materialistische, gröbere Determinismus macht den Menschen zum Sklaven der äußeren Natur, der feinere zum Sklaven seiner Vorstellungen und Triebe. Der Pantheist, dem seine unpersönliche Gottheit selbst ein unfreies, mit Nothwendigkeit Alles, was es kann, wirkendes Wesen ist, kann neben dieser unfreiwilligen Allmacht kein anderes freies Daseyn, Schaffen und Wirken anerkennen. Nach der gnostisch-manichäischen Weltanschauung wäre der Mensch von Vorne herein schon gut oder bös, also in sittlicher Beziehung unabänderlich bestimmt. Eine solche Bestimmtheit müssen auch die Anhänger einer unbedingten Vorherbestimmung zum Himmel und zur Hölle annehmen. Der Mann, welcher über die Knechtschaft des menschlichen Willens (de servo arbitrio) geschrieben hat, gesteht dem Menschen fast nur Freiheit in Bezug auf Essen, Trinken, Spazierengehen u. s. w. zu, im Uebrigen soll er einem Klotz oder Stein gleich seyn. Der Nemliche schreibt: „Gott wirckt auch alle böse Wercke in vns, denn nicht wie wir, sondern wie er wil, also

leben, thun und leiden wir all, alle Dinge." „Gleichwie ein Töpffer aus einem Klumpen Thon machen mag ein Gefeß.... also ist auch vnser **liberum arbitrium passive, non active**, zu leiden, nicht zu wirken. Vnser Wille leidet nur, wircket gar nicht in seiner Bekerung." In gänzlicher Verkennung der Natur und des Wesens der göttlichen Gnade und der Art und Weise ihrer Wirksamkeit haben die Jansenisten behauptet, daß zum Verdienst und zum Mißverdienst im Zustande der gefallenen Natur nicht Unabhängigkeit von innerer Nöthigung erforderlich sey, sondern die Freiheit vom Zwange genüge, daß man der inneren Gnade nie Widerstand leisten könne, daß der Glaube, dessen Uebung und Lohn ganz und gar ein Geschenk bloßer und reiner göttlicher Liberalität sey u. s. w.

Wider dieses irrige Menschen-Wort zeugt Gottes Wort indirect und direct in unzähligen Stellen, welche alle anzuführen viel zu weitläufig seyn würde. Da wird uns gleich auf den ersten Blättern der heiligen Geschichte berichtet, daß Gott den Menschen nach seinem Bilde und zu seiner Aehnlichkeit geschaffen habe. Ist aber Gott, das Urbild, das freieste Wesen, so kann sein Ebenbild nicht unfrei seyn. Der Vorgang des Sündenfalles mit seinem vorausgehenden Verbote, mit der Anreizung des Versuchers und der Gegenrede der Versuchten, mit ihrem Schwanken und ihrer endlichen Entscheidung für den Ungehorsam läßt den Menschen als von Gott frei erschaffen erscheinen. Gott wendet sich in der Offenbarung an den Menschen als ein freies Wesen, stellt für ihn Gebote und Verbote auf und knüpft an

die treue Beobachtung derselben Heil und Segen, an deren Uebertretung Fluch und Strafe. Es ist eine unwürdige, an Blasphemie grenzende Auslegung, wenn die Stellen, in welchen Gott zur Haltung seiner Gebote auffordert, so aufgefaßt werden, als wolle Gott der Menschen darin nur spotten und sagen: Ihr, die ihr frei zu seyn wähnet, versucht es nur einmal, meine Gebote zu halten und ihr werdet inne werden, daß ihr es nicht vermöget. Man mag die Worte, welche Gott I. Mos. 4 zu Kain gesprochen hat, nach dem hebräischen Texte oder nach den etwas abweichenden lateinischen, griechischen und syrischen Uebersetzungen nehmen, so bleibt doch wesentlich immer derselbe Sinn, nemlich, daß er nicht der Sklave seiner Triebe sey, sondern (weil innerlich unabhängig) vielmehr der Herr derselben seyn und durch Gutesthun sich Belohnung erwerben könne und solle. Die Schrift spricht nicht nur von dem Wahlvermögen als einer wirklichen Fähigkeit des Menschen, sondern wendet sich auch unter Androhung von Strafen für den Fall des Ungehorsams und Verheißung von Belohnung für den Fall treuer Hingabe an den göttlichen Willen in befehlender Form an dasselbe: „Bedenke, daß ich dir heute vorgelegt Leben und Gutes, Tod und Böses, auf daß du den Herrn, deinen Gott, liebest und in seinen Wegen wandelst und seine Gebote und Vorschriften und Rechte thuest und lebest und dich mehrest und er dich segne im Lande, dahin du ziehest, es zu besitzen. Wenn aber dein Herz sich abwendet und du nicht gehorchen willst (audire nolueris)... so verkündige ich heute, daß du

umkommest..... Wähle also (elige) das Leben, auf daß du lebest." V. Mos. 30. So lesen wir auch: „Wer geprüft ward und vollkommen blieb, wird ewige Herrlichkeit erhalten; er konnte sündigen und sündigte nicht, Böses thun, und that es nicht." Jes. Sir. 31. Christus sagt, daß die Vollbringung des göttlichen Willens vom menschlichen Willen abhänge: „So Einer den Willen (meines himmlischen Vaters) thun will (facere voluerit), wird er in Bezug auf meine Lehre erkennen, ob sie aus Gott sey, oder ob ich aus mir selber rede." Joh. 7. Nur unter der Voraussetzung, daß im Menschen wirklich das Vermögen ist, zwischen Gutem und Bösem zu wählen, hat die Aufforderung des Apostels I. Thess. 5 einen Sinn, Alles zu prüfen, das Gute zu erfassen und von allem Bösen sich zu enthalten.

Das, was die Schrift so oft und klar ausspricht, findet die vollste Bestätigung im tiefsten Grunde der menschlichen Seele. Im Selbstbewußtseyn kündigt sich die Freiheit unmitelbar als wirklich an. Mit derselben Gewißheit, mit welcher wir wissen, daß wir sind, wissen wir auch, daß wir frei sind. Ehe wir thätig sind, wissen wir, daß wir dies überhaupt oder so oder so seyn, oder daß wir es nicht seyn, daß wir gut oder auch nicht gut handeln können. Jeder wird, wenn er gehandelt hat, unwillkührlich zum Acte der Zurechnung gedrängt und getrieben, wobei stets die Freiheit vorausgesetzt wird. Dies bewährt sich in Bezug auf das Gute und das Böse, und sollte der Mensch etwa in letzterer Beziehung zu einer Exemtion seiner eigenen

Person geneigt seyn, so corrigirt er sich immer selbst wieder, wenn es sich um die Fehler Anderer handelt. Man beleidige einmal einen solchen Menschen und sehe zu, ob er nicht den Beleidiger als freien Urheber der Beleidigung behandeln, ob er ihn nicht eines sittlichen Vergehens schuldig erklären, ob er nicht auf seine Bestrafung dringen oder selbst Rache nehmen wird. So bekennen sich die theoretischen Gegner der menschlichen Freiheit thatsächlich immer wieder zur Annahme, daß der Mensch ein freies Wahlvermögen habe. Ueberdies tauchen in der menschlichen Seele von Zeit zu Zeit zwei unläugbar wirkliche Gefühle auf, nemlich die Reue, wenn er unsittlich, Zufriedenheit und Freude, wenn er sittlich gut gehandelt hat. Welch' ein unwürdiges Spiel würde die Vorsehung mit dem Menschen treiben, welch' eine ungeheure Ironie wäre es, wenn sie seine Natur so eingerichtet hätte, daß er durch den Gedanken an dasjenige gequält würde, was doch nicht Er selbst gethan hätte, sondern was nur geschehen wäre, weil es nicht unterbleiben konnte! Daher wird der gesunde Menschenverstand immerdar gegen die gemachten, künstlichen, mit dem Selbstbewußtseyn in Widerspruch stehenden, alles planmäßige, geregelte und somit vernünftige Leben und alle Sittlichkeit vernichtenden und zuletzt die Erde in eine große Räuberhöhle verwandelnden Unfreiheitstheorien protestiren, weßwegen der heilige Augustinus mit Recht schreibt: „Muß man etwa dunkle Bücher durchforschen, um zu erkennen, daß Niemand Tadel oder Strafe verdiene, der.... das nicht thut, was er nicht zu

thun vermag? Singen dies nicht die Hirten auf den Bergen, die Dichter in den Schauspielhäusern, verkünden es nicht die Ungelehrten in ihren Kreisen, die Gelehrten in den Bibliotheken.... und auf dem Erdkreise das ganze menschliche Geschlecht?"

Und wie der heilige Augustinus, so sprechen sich alle Väter der Kirche für die Wirklichkeit der sittlichen Freiheit aus. Ihre Uebereinstimmung in dieser Beziehung ist so augenfällig, daß wir nur Einiges ausheben wollen, um zu zeigen, daß die bedeutenderen Gründe, welche in der neueren Zeit hiefür angeführt werden, auch ihnen nicht unbekannt gewesen.

Justinus sagt (in seinen zwei Apologien), daß der Mensch das Seyn von seinem Schöpfer, das Gutseyn aber, welches ihn der ewigen Belohnung würdig mache, von sich habe, indem er nach eigener Wahl zu dem Gott Wohlgefälligen sich bestimmen könne, weßwegen er, wenn dies nicht geschieht, vor Gott keine Entschuldigung habe. Wäre der Mensch nicht frei, sondern geschähe es nach den Gesetzen der Nothwendigkeit, daß der Eine gut, der Andere bös wäre, so würde Jener nicht Lob und Belohnung, dieser nicht Tadel und Strafe verdienen, da sie nicht Urheber ihrer guten und bösen Handlungen wären. Wäre es etwa durch das Schicksal (oder eine unbedingte Vorherbestimmung) fest gesetzt, daß der Eine gut, der Andere bös seyn müßte, so könnte nicht Ein und derselbe Mensch entgegengesetzte Wege wandeln und nicht (was doch wirklich geschieht) vom Guten zum Bösen und vom Bösen zum Guten sich wenden. Da dasselbe Schicksal, wel-

ches das Bösseyn bestimmt, doch nicht zugleich auch das Gutseyn bestimmen und so mit sich selbst in Widerspruch seyn kann, so gäbe es gar keinen wirklichen Unterschied zwischen Gut und Böse. Man müßte daher annehmen, daß Tugend und Laster, ohne es wirklich zu seyn, nur von dem Menschen für gut und böse gehalten werden. Justin beruft sich auf die Philosophen und Gesetzgeber aller Länder, welche das Gute gebieten und belohnen, das Böse verbieten und bestrafen, was sie nur unter der Voraussetzung thun können, daß der Mensch das Eine oder das Andere zu wählen im Stande sey. Selbst die Stoiker, setzt er bei, welche doch sonst Alles unter das Schicksal stellen, machen eine Ausnahme, wenn sie von den Sitten reden. Irenäus sah sich genöthiget, die menschliche Freiheit den Gnostikern gegenüber zu vertheidigen. Er äußert (in seiner Schrift gegen die Häresien) unter Anderm folgende Gedanken. Der Mensch ist von Gott als ein persönliches Wesen geschaffen worden. Darum muß er seiner selbst mächtig, er muß frei seyn. Gott ist ein freies Wesen. Der Mensch aber ist nach Gottes Aehnlichkeit, also im Anfange schon frei gewesen. Allerdings verkündet Gott den Menschen seinen Willen. Aber er zwingt Niemanden, sondern will denselben frei von den Menschen vollbracht wissen. Das Gute ist von Gott, die Bewahrung des Guten aber von dem Menschen. Wäre der Mensch nicht frei, so wäre das Gute in ihm nicht „sein" Gutes. Der Läugner der menschlichen Freiheit muß Gottes Allmacht oder dessen Allwissenheit in Abrede stellen.

Denn wenn Gott Gesetze gibt und zur Beobachtung derselben auffordert, der Mensch aber nicht frei ist, so hat ihn Gott entweder nicht frei erschaffen können oder er kennt die Natur des Menschen nicht. Zu dem Begriffe Gottes gehört das Seyn, zu dem des Menschen aber, als eines geschöpflichen Wesens, das Werden. Daher ist die Vollkommenheit nicht dem Menschen, wie Gott, wesenhaft, sondern muß von ihm errungen werden, und dazu ist ihm die Freiheit gegeben (In Gott ist die Freiheit nicht als Vermögen, denn sie hat von Ewigkeit her schon ihren Inhalt, das Gute nemlich, welches der Mensch durch Selbstentscheidung in der Zeit erst gewinnen und sich aneignen soll.). Um die Freiheit nicht aufzuheben, ist auch der göttliche Heiland nicht so, wie er gekonnt hätte, sondern so, wie wir seine Erscheinung zu ertragen vermochten, zu uns gekommen. Die Freiheit ist allerdings gewissermaßen ein gefährliches Geschenk. Indessen besteht darin doch immerhin der Vorzug des Menschen vor den unvernünftigen Geschöpfen. Diese bewahren, weil unter dem Gesetze der Nothwendigkeit stehend, was sie haben. Der freie Mensch aber kann darüber hinausgehen. Und selbst auch der durch die Freiheit möglich gewordene Sündenfall gereicht ihm zum Besten. Den Werth des Guten erkennt man besser durch dessen schlimmes Gegentheil, welches man durch die Erfahrung kennen gelernt hat. Dasjenige hat in den Augen des Menschen einen geringeren Werth, was ihm von selbst zu Theil wird, als dasjenige, was er durch eigene Thätigkeit vielleicht unter hartem Kampfe

sich erringen muß. Auch das Gute und die Gemeinschaft mit Gott würde für den Menschen nicht süß, nicht kostbar seyn, wenn er nicht durch seinen Willen, sondern schon von Natur aus vollkommen gut und mit Gott vereinigt wäre. Nach dem Maße der Werthschätzung jener Dinge aber, richtet sich auch das Maß seiner Liebe zu denselben. Wollte Gott eine große Liebe, so mußte er den Menschen nach dem Guten ringen lassen und ihn somit frei erschaffen. Bei Origenes treffen wir (in seiner Schrift von den Principien) auf eine förmliche Ableitung der menschlichen Freiheit aus allgemeinen Grundsätzen und Beobachtungen des Geschöpflichen. Wir finden, sagt er, allenthalben Bewegung. Alles aber, was sich bewegt, hat den Grund seiner Bewegung in sich oder außer sich. Von Außen her werden alle diejenigen Dinge bewegt, welche nur ihre Materie, ihre Körperlichkeit haben z. B. Holz, Steine. Alles aber, was natürliches Leben besitzt, Alles, was beseelt ist, hat den Grund seiner Bewegung in sich selbst. Von diesen Dingen aber werden einige aus sich, andere von sich bewegt. Aus sich (ex se) werden diejenigen bewegt, welche zwar, wie z. B. die Pflanzen leben, aber keine beseelten Wesen sind (non animantia); von sich aber (a se) diejenigen, welche nicht bloß leben, sondern, wie die Thiere, auch beseelt sind (animantia). Diese haben gewisse Triebe. So macht die Spinne aus innerem Antriebe und mit einem gewissen Willen ihr Gewebe, in gleicher Weise sammelt die Biene das Materiale zu Honigkuchen. Aber weiter geht ihr Streben nicht.

Ein sinnlich-vernünftiges Wesen hat zwar auch natürliche Triebe, dazu aber noch die Vernunft. Diese beaufsichtigt dieselben, hält sie entweder zurück oder läßt sie gewähren, unterscheidet Gutes und Böses und entscheidet hiemit darüber und wählt. Der Mensch hat also als vernünftiges Wesen ein zwischen Gut und Bös wählendes, er hat ein Wahlvermögen, wodurch er sich des Lobes und der Belohnung würdig und des Tadels und der Strafe schuldig machen kann. Eine mit der eben angedeuteten des Origenes auffallend ähnliche Beweisführung findet sich auch bei Thomas von Aquin, der überdies den von kirchlichen Schriftstellern oft ausgesprochenen Gedanken, daß der Mensch schon vermöge seiner Vernünftigkeit frei seyn müsse (παν γαρ λογικον αυτεξουσιον) mehr entwickelt, und dieses auch aus dem Gegenstande des Willens folgert, indem er sagt, daß die Intelligenz, deren Gegenstand das Wahre ist, durch die Macht der Demonstration in Fessel geschlagen werden kann, was bei dem Willen, dessen Gegenstand das Gute ist, als unmöglich sich darstellt. In ähnlicher Weise sprechen sich alle Väter und kirchlichen Schriftsteller für die Wirklichkeit der menschlichen Freiheit aus. Und doch berufen sich die Läugner derselben unter Anderm auch auf ihre Schriften. Insbesondere soll der große Kirchenlehrer Augustinus (im Widerspruche mit der Offenbarung, welche sich auch an den gefallenen Menschen als ein freies Wesen wendet) gelehrt haben, daß die Freiheit durch den Sündenfall verloren gegangen sey. In der That schreibt er: „Da der Mensch seine

Freiheit mißbrauchte, richtete er sich und diese zu Grunde (Libero arbitrio male utens homo et se perdidit et ipsum)." „Dem Sündigenden folgte die harte Nothwendigkeit zu sündigen (Peccantem secuta est dura peccandi necessitas)." Kann derjenige frei seyn, der die Freiheit verloren hat und in der Nothwendigkeit zu sündigen sich befindet? Allein Augustinus weist in dieser Stelle, wie dies auch andere Väter thun, nur auf den Unterschied der menschlichen Freiheit vor und nach dem Sündenfalle hin, wie ein solcher in der That auch besteht, ohne dem Gefallenen das Wahlvermögen zwischen Gut und Bös absprechen zu wollen. Ursprünglich war der Mensch wegen seiner überwiegenden Neigung zum Guten wirklich frei, jedoch mit der Möglichkeit, sündigend jene bessere Neigung durch den Hang zum Bösen zu verdrängen und so ein Sklave der Sünde, also thatsächlich unfrei zu werden. Jetzt wird der Mensch mit dem Hange zur Sünde, also allerdings gewissermaßen unfrei geboren, jedoch mit der Möglichkeit, von Gottes Gnade unterstützt, realiter, wirklich frei zu werden, das heißt, an die Stelle dieses Hanges zur Sünde wieder die überwiegende Neigung zum Guten zu setzen. Wenn daher der heilige Augustinus mit andern Vätern sagt, der Mensch habe durch den Sündenfall die Freiheit verloren, so denkt er nicht an das Wahlvermögen, sondern an die reelle, wirkliche Freiheit, welche eine Freiheit von der Sünde und dem Sündenelende und eine Feststellung des Willens im Guten ist. Daher erklärt er sich näher also: „Wer von uns möchte behaupten, daß durch die Sünde

des ersten Menschen die Freiheit verloren gegangen sey? Eine Freiheit ging wohl verloren, aber jene, welche im Paradiese war, die Freiheit, vollkommene Gerechtigkeit zu haben sammt der Unsterblichkeit." Im Uebrigen ist die Wirklichkeit der Freiheit durch die Zweckfähigkeit derselben nicht bedingt. Es genügt die bloße Potenz, die bloße Befähigung, wenn sie auch einer mitwirkenden Hilfe oder der vorausgehenden Beseitigung gewisser Hindernisse bedarf, um selbst in den Act, in die wirkliche That übergehen zu können. In dem Auge kann immerhin das Vermögen, zu sehen, Sehkraft seyn, wenn es auch vor der Hand nicht zu sehen vermag, weil vielleicht erst Licht in die Finsterniß, welche es umgibt, einstrahlen, oder die Binde, welche es umhüllt, hinwegenommen werden muß. Vermöchte daher auch der Mensch aus sich allein keineswegs für das Gute (wozu ihm die Freiheit gegeben ist) wirklich sich zu bestimmen, so dürfte ihm doch deßwegen das sich selbst bestimmende Vermögen des Guten nicht abgesprochen werden. Die Nothwendigkeit zu sündigen, von welcher der heilige Augustinus spricht, ist nur beziehungsweise vorhanden und kann mit Hilfe der göttlichen Gnade beseitiget werden. Daher schreibt er gleichsam als Ausleger seiner eigenen Worte: „Dem Sündigenden folgte die harte Nothwendigkeit, Sünde zu haben, bis die Schwäche gänzlich geheilt und eine solche Freiheit erlangt wird, in welcher, wie es seyn soll, der Wille, glücklich zu leben, andauert, so daß auch die freiwillige und selige Nothwendigkeit eintritt, gut zu leben und nie zu sündigen." „Daß wir aber zu

dieser Nothwendigkeit gelangen, das schenkt derjenige, zu dem man spricht: Von unseren Nöthen errette uns."

Ist aber der Mensch, wie dies der gröbere Determinismus gegen die Wirklichkeit der menschlichen Freiheit geltend zu machen sucht, nicht denn doch in der That von den Einwirkungen der Außenwelt, der ihn umgebenden Natur und anderer Menschen abhängig, welche ohne, ja wider seinen Willen in ihm gewisse Bewegungen hervorzubringen vermögen? Allein, wenn auch der Mensch solchen Einflüssen ausgesetzt ist, so steht es doch in seiner Macht, den von Außen kommenden Antrieben zu folgen oder auch nicht. Der äußere Gegenstand, welcher ihm Genußsucht, Wollust oder hinwiederum Andacht, Gebet, Selbstbeherrschung nahe legt, ist wohl ein Anlaß, eine Einladung zur Sünde oder zu einem Tugendacte, aber keine zureichende Ursache, so daß das Eine oder das Andere mit Nothwendigkeit zu geschehen hätte.

Manche geben zu, daß der Mensch unabhängig sey nach Außen, aber daß er es auch nach Innen sey, stellen sie in Abrede. Da führen, behaupten die Anhänger des feineren Determinismus, die Begriffe, die Vorstellungen, die Gemüthsaffectionen das unbedingt gebietende Scepter. Was freiwillig (voluntarie) geschieht, sagen die Jansenisten (also wie immer vom Willen kömmt), das geschieht frei (libere), wenn es auch mit Nothwendigkeit (necessario) geschieht, da nur die Gewalt (violentia) der natürlichen Freiheit widerspricht, weßwegen der Mensch auch in dem eine Todsünde begehen kann, was er aus Nothwendigkeit thut.

Diese Behauptung bezeichnet schon der heilige Thomas mit Recht als eine häretische und als eine Ausgeburt falscher Weisheit, welche nicht nur die Offenbarungs-, sondern auch die philosophische Moral untergräbt. Denn die bloße Spontaneität, und wäre sie auch eine höher gesteigerte, wie Schleiermacher annimmt, schließt jede sittliche Qualification aus. Eine rein spontaneische Thätigkeit ist keine sittliche, sonst müßte es auch eine Sittlichkeit der Thiere geben. Die Erfahrung und das Selbstbewußtseyn sagt Jedem, der es vernehmen will, daß nichts im Menschen ist, was ihn zu nöthigen im Stande wäre. Die Intelligenz wirkt allerdings auf den Willen, aber auch beim Erkennen, namentlich des Rechten und Guten und seines Gegentheils, ist ein Wollen, wie überhaupt Niemand erkennt, der nicht erkennen will. Der denkende Mensch bestimmt sich zwar nach Gründen, aber dennoch ist Er es, welcher sich bestimmt. Es ist auch Etwas da, was der Mensch will, allein doch ist nur Er es, der da will. Daher ziehen auch die Erkenntniß und die Zustimmung zu derselben nicht immer den Willen, der da in seiner Selbstständigkeit auch nicht, oder Anderes, als das Vorgestellte und Gebilligte wollen kann, nach sich, weßwegen der Apostel sagt: Ich sehe das Bessere und billige es und folge doch dem Schlechteren. Allerdings hat jeder Mensch ein gewisses Maß bestimmter Kräfte und Neigungen. Aus diesen bildet sich eine vorherrschende Stimmung, ein Charakter, aus welchem dann mit einer gewissen Nothwendigkeit ein bestimmtes sittliches Seyn und Handeln hervorgeht. Auf der vorgreifenden An-

nahme, daß dieses oder jenes einer Einzelperson oder einer Körperschaft moralisch unmöglich sey, beruht zum großen Theil das gegenseitige Vertrauen, der gute Glaube im Handel und Wandel. Die im Charakter liegende Nothwendigkeit ist die Quelle alles Erhabenen und Großen, was Einzelne oder ganze Völker hervorzubringen im Stande sind. Allein diese in die Zukunft gehende Berechnung ist nie ganz sicher, da die herrschend gewordene Stimmung abgeschwächt werden oder ganz aufhören kann und der Charakter, sowie seiner Entwicklung, so auch seinem Fortbestande nach nicht dem Gesetze der Nothwendigkeit unterliegt, und jedenfalls nicht so fast dafür, was der Mensch vermag und thun wird, als vielmehr nur dafür, was er nicht vermag und nicht thun wird, Garantieen bietet. Bei aller inneren Bestimmtheit bleibt das Wahlvermögen, welches hienieden sich nie nach Einer Richtung hin so unabänderlich hinneigt, daß man von irgend Jemandem mit vollkommener Sicherheit und Gewißheit voraussagen könnte, wie er sich in Zukunft in sittlicher Beziehung entscheiden werde.

Steht aber der Mensch nicht unter dem Einflusse der Gnade Gottes, welcher das Heil des Menschengeschlechtes will, und dessen Wille immer hinausgehen muß? Allerdings ist die heidnische Auffassung der sittlichen Freiheit, welche Pelagius auf christlichen Boden zu verpflanzen suchte, als wäre dieselbe ein vollkommen zureichendes Vermögen, alles Gute zu verwirklichen, irrthümlich. Das Gutseyn, sagt der heilige Anselmus, ist nicht die Folge des Gutwollens, sondern das Gut-

wollen die Folge des Gutseyns, wie z. B. das Gutsehen des Auges eine Folge seiner guten Beschaffenheit und nicht dessen gute Beschaffenheit eine Folge vom Gutsehen ist. Der Wille muß also schon gut seyn, um Gutes wollen zu können. Woher kann aber zuletzt einem geschöpflichen Wesen, wie der Mensch ist, das Gutseyn des Willens kommen, als von seinem Schöpfer? Denn das Geschöpf müßte sich das Gutseyn wollend oder nichtwollend geben. Das Erste ist nicht möglich, weil das Gutwollen das Gutseyn zur Voraussetzung hat; das Letztere aber ist undenkbar. Wenn nun der Mensch das Gute nicht von sich selbst haben kann, so muß es ihm eben von Gott, durch seine Gnade, gegeben werden. Allein wenn auch Gott durch seine Gnade auf den Menschen wirkt, so thut er es in keiner andern Weise, als in einer der menschlichen Natur angemessenen. Da nun Gott den Menschen frei erschaffen hat, so wirkt er auch auf denselben, als auf ein freies Wesen. Sowie Gott sich selbst widersprechen würde, wenn er die unfreie Natur in Weise freier Geschöpfe bewegte: so wäre dies auch der Fall, wenn er den frei erschaffenen Menschen in sittlicher Beziehung unter ein zwingendes Gesetz stellen würde. Zwar zieht die Gnade den Menschen Joh. 6, aber in keiner anderen Weise, als in welcher, wie der Dichter sagt, Jeden seine Lust zieht, (trahit sua quemque voluptas). Gott nimmt das steinerne Herz der Bosheit und Unbußfertigkeit von dem Menschen und gibt ihm ein Herz von Fleisch, auf daß er in Gerechtigkeit wandle und seine Gebote halte Ezech. 11, er thut es

aber in einer Weise, in welcher ein Lehrer seinen Zögling vom Wege des Lasters auf den Weg der Tugend, von der Unwissenheit zur Erkenntniß (nicht ohne dessen Mitwirken) hinzuführen sucht. Zwar ist es Gott, der das Gedeihen alles Guten gibt, aber der Mensch soll das Erdreich seiner Seele bestellen I. Cor. 3. Der Landmann kann allerdings die auf seinem Acker wachsenden Früchte nicht im strengsten Sinne des Wortes als die seinigen bezeichnen. Sie sind des Herrn. Aber sie würden dort doch nicht gewachsen seyn, wenn der Landmann nicht das Feld bestellt hätte. „Der Wille Gottes," sagt der heilige Franz von Sales (in seiner Abhandlung von der Liebe Gottes), „äußert sich in Beziehung auf den Menschen in Weise eines Verlangens (par manière de desir) und nicht in Weise eines unbedingten Wollens (par manière de vouloir absolu), und wir können ihm entweder Folge leisten durch Gehorsam, oder demselben widerstreben durch Ungehorsam; denn Gott vollbringt in dieser Beziehung drei Willensacte: Er will, daß wir Widerstand leisten können, er verlangt, daß wir nicht widerstehen, und läßt es nichts desto weniger geschehen, daß wir dies thun, wenn wir wollen. Daß wir Widerstand leisten können, dies hängt von unserer natürlichen Beschaffenheit und Freiheit ab; daß wir wirklich widerstehen, kömmt von unserer Bosheit; daß wir nicht widerstehen, das entspricht dem Verlangen der göttlichen Güte. Widerstehen wir, so trägt Gott nichts zu unserem Ungehorsam bei, sondern läßt nur unsern Willen in der Hand unseres Wahlvermögens Jes. Sir. 15; er läßt

es geschehen, daß er das Böse wählt. Wenn wir aber gehorsam sind, so trägt Gott hiezu (das Seinige) bei durch Eingebung, durch Beihilfe, durch seine Gnade. Die bloße Zulassung ist eine Willensthätigkeit, welche an und in sich unfruchtbar, unwirksam, sozusagen eine passive, leidende Thätigkeit ist, die nichts thut, sondern nur thun läßt. Das Verlangen dagegen ist eine active, wirksame Thätigkeit, fruchtbar, ergiebig, welche weckt, einladet und drängt. Indem daher Gott begehrt, daß wir seinem ausgesprochenen Willen folgen sollen, reizt er uns, ermahnt, treibt an, inspirirt, unterstützt und hilft; indem er aber bloß zuläßt, daß wir Widerstand leisten, thut er nichts Anderes, als daß er einfach uns thun läßt, was wir wollen, ganz nach unserer freien Wahl im Widerspruche mit seinem Verlangen und seiner Absicht. Und doch ist dieses Verlangen ein wahres und wirkliches Verlangen. Wie könnte man dieses besser ausdrücken, als es in Bezug auf jenen Menschenfreund, den König in der Parabel des Evangeliums geschehen ist, welcher ein herrliches Gastmahl veranstaltet, dann einladet, drängt und sozusagen nöthiget durch Bitten, Ermahnungen und Zudringlichkeit, sich an die Tafel zu setzen und zu essen? Fürwahr derjenige, welcher mit brutaler Gewalt einem Freunde den Mund aufsperren und die Nahrung in den Schlund stoßen und ihn zwingen würde, sie zu verschlingen, der würde demselben nicht ein freundliches Festmahl geben, sondern ihn wie ein Stück Vieh, etwa, wie einen Kapaun, behandeln, den man fett machen will. Diese Art von Wohlthat muß durch Einladun-

gen, Vorstellungen und Ermunterungen dargeboten und nicht mit Zwang und Gewalt geübt werden. Darum geschieht es in Weise des Verlangens und nicht des absoluten, unbedingten Wollens. So verhält es sich auch mit dem ausdrücklichen Willen Gottes; denn durch denselben verlangt Gott mit wahrem Verlangen, daß wir thun, was er uns kund macht, und zu diesem Ende bietet er uns, was erforderlich ist, uns mahnend und drängend, darnach zu greifen. Man kann in dieser Art von Zuneigung nicht mehr begehren. Wie aber die Sonnenstrahlen nicht aufhören, wahre Strahlen zu seyn, wenn sie auch durch irgend ein Hinderniß zurückgestoßen und zurückgeworfen werden: so hört auch der ausgesprochene Wille Gottes nicht auf, dessen wahrer Wille zu seyn, wenn man ihm Widerstand leistet, und er nicht die Wirkungen hervorbringt, welche eintreten würden, wenn man mit demselben mitwirken würde."

Aber die göttliche Allwissenheit und Allmacht! Allerdings weiß der Allwissende alles Erkennbare in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Das Freie, welches (wie bereits darauf hingewiesen worden) nicht etwas rein Zufälliges und völlig Grundloses ist, kann schon in seinem Grunde erkannt und somit von Gott, dem Allsehenden und Ewigen, für dessen Erkenntniß es keine Schranken der Zeit gibt, ehe es noch wirklich geworden, erkannt werden. Demjenigen, welcher den menschlichen Willen geschaffen hat, kann keine Regung desselben, sie mag eine bereits wirkliche oder bloß mögliche seyn, unbekannt bleiben. Indessen schließt

die göttliche Vorhersehung das freie menschliche Thun und Lassen nicht aus; denn abgesehen davon, daß die menschliche Freiheit nicht in einer allseitigen und unbedingten Unabhängigkeit besteht, ist und handelt der Mensch, wie schon Justin (im Dialog mit Tryphon) bemerkt, nicht gut oder bös, weil Gott es vorhersieht, sondern weil der Mensch gut oder böse seyn und handeln wird, sieht es Gott vorher. Da ist zwar das sittliche Seyn, Thun und Lassen des Menschen zugleich frei und nothwendig. Allein dies ist kein Widerspruch, denn es ist das Eine und das Andere nicht in derselben Beziehung. Es ist frei von Seite des Menschen, der auch anders seyn und handeln könnte, als er ist und handelt, nothwendig aber von Seite Gottes, dessen Vorherwissen untrüglich ist. Nothwendigkeit und Freiheit finden wir überhaupt oft in und neben einander. Mein Denken ist nothwendig, insoferne ich es nicht unterlassen kann, es ist aber zugleich auch frei, indem ich etwas Anderes denken könnte, als ich wirklich denke. Der Stein, dem ich seine Unterlage hinwegnehme, fällt zu Boden, weil er nach dem Gesetze der Schwere fallen muß, zugleich aber auch, weil ich es will. So kann auch das von Seite des Menschen Freie immerhin von Seite des göttlichen Vorherwissens nothwendig seyn, ohne daß man deßwegen Gottes Vorherwissen als ein Vorherbestimmen aufzufassen braucht. Was aber die göttliche Allmacht anbelangt, so wirkt der unpersönliche Gott der Pantheisten allerdings, wie eine blinde Naturkraft mit Nothwendigkeit, was er kann, und wirkt eben darum Alles, weil er Alles kann; aber der Gott

der Christen wirkt nach ihrem Glauben als ein persönliches Wesen, was er will, also nicht Alles, wenn er eine geschöpfliche freie Wirksamkeit neben sich haben will. Der Glaube an eine Selbstbeschränkung Gottes, welche es möglich macht, daß neben ihm Wesen existiren, die bis zu einem gewissen Grade von ihm unabhängig sind, ist eine der Grundwahrheiten des Christenthums, welches lehrt, daß der Sohn Gottes mit Selbstentäußerung (semetipsum exinanivit) Mensch geworden sey und mit der größten Selbstverläugnung, die je möglich ist, und mit tiefster Selbstverdemüthigung das Erlösungswerk vollbracht habe.

Die Hindernisse der menschlichen Freiheit.

> Vor der Thüre liegt die Sünde und hat Verlangen nach dir, du aber herrsche über sie. I. Mos. IV. 7.

Es gibt nichts in der Welt, was den Menschen der inneren, sittlichen sog. formellen Freiheit, des Wahlvermögens, gänzlich zu berauben vermöchte. Er kann die errungenen Kenntnisse durch Vergessenheit, die erworbene Geschicklichkeit durch Mangel an Uebung, die Gesundheit durch Krankheit verlieren; denn Bildung, Geschicklichkeit und Gesundheit sind zufällige Güter, welche der Mensch haben oder auch nicht haben

kann. Auch der Ungebildete, Ungeschickte, Kranke hat die ganze und volle Menschennatur an sich. Aber ein schlechthin sittlich unfreier Mensch! Verdiente ein Solcher noch diesen Namen? Die sittliche Freiheit gehört zum Wesen der menschlichen Natur. Der Mensch müßte daher sich selbst verlieren, wenn es je möglich wäre, daß er ganz und gar aufhören könnte, ein sittlich freies Wesen zu seyn. Es gibt also nur Störungen und Hindernisse, welche das freie Thun und Lassen des Menschen hemmen oder schwieriger machen. Diese liegen, da die Freiheit bewußte Selbstbestimmung ist, in der Richtung der Erkenntnißkraft oder des Willens hin. Alles also, wodurch das Licht der Erkenntniß getrübt und die Kraft des Willens in ihrer Aeußerung gehemmt wird, ist als Hinderniß der sittlichen Freiheit zu betrachten, als da insbesondere die Unwissenheit ist, die Gewalt, Furcht, Begierlichkeit und Gewohnheit.

Die Unwissenheit (**ignorantia**) kann in einem doppelten Verhältnisse zu dem menschlichen Thun und Lassen stehen. Sie kann dieses entweder bloß begleiten oder verursachen.

Die begleitende Unwissenheit (**ignorantia concomitans**) ist eigentlich nur Unaufmerksamkeit (**inadvertentia**), wobei das vorhandene Wissen nicht beachtet und davon kein Gebrauch gemacht wird. Sie bezieht sich zwar auf das, was gethan wird, jedoch so, daß auch dann die That vollbracht würde, wenn der Handelnde nicht in Unwissenheit wäre. Demnach verleitet diese Art von Unwissenheit den Willen nicht zu dem, was vorgeht, sondern dieses ist nur zufällig auch

das Nichtgewußte. Eine solche Unwissenheit macht also eine Handlung nicht zu einem unfreiwilligen Geschehen, denn sie ist nicht die Ursache von Etwas, was wider den Willen des Handelnden ist. Das, was er thut, ist nur nicht ausdrücklich gewollt, insoferne dasjenige dies nicht seyn kann, wovon man nichts weiß; es kommt aber doch mittelbar vom Willen. Der Verächter der Kirche und ihrer Gebote, welcher, ohne zu wissen, daß ein gebotener Fasttag ist, an einem solchen Tage Fleischspeisen genießt, handelt zwar unwissend, aber nicht aus Unwissenheit, da auch das Wissen, wenn es vorhanden wäre, ihn von dem Acte des Ungehorsams gegen die Kirche nicht abgehalten haben würde. Die einzelne Uebertretung des Kirchengebotes ist in dem allgemeinen Ungehorsam gegen die Kirche eingeschlossen.

Die Unwissenheit kann aber auch in einem unsächlichen Verhältnisse zu dem menschlichen Thun und Lassen stehen. Um dann entscheiden zu können, ob dasselbe als freiwillig oder unfreiwillig zu betrachten sey, muß man untersuchen, ob die Unwissenheit selbst eine frei gewollte ist oder nicht.

Manchmal ist dieselbe der Mangel eines Wissens, welches der Mensch haben könnte und sollte, aus eigener Schuld aber nicht hat, weil er die ihm zu Gebote stehenden Mittel der Natur und Gnade nicht anwenden mag, um sich aus seiner Unwissenheit herauszureißen. Es gibt Menschen, welche aus Arbeitsscheue und Bequemlichkeitsliebe in dieser Beziehung selbst den allergewöhnlichsten Fleiß nicht anwenden mögen und

daher, wie sie es wenigstens indirect wollen, grober Unwissenheit (ignorantia crassa) verfallen. Es gibt sogar Menschen, welche in ihrer sittlichen Verderbtheit die Unwissenheit direct, geradezu wollen, affectiren (ignorantia affectata), um nicht, durch das Licht der rechten Erkenntniß aufgeklärt, in ihrem Sündenleben gestört zu werden, Menschen, „welche die Finsterniß mehr lieben, als das Licht, weil ihre Werke böse sind, denn Jeder, der Böses thut, haßt das Licht, damit seine Werke nicht gerichtet werden möchten" Joh. 3; es gibt Menschen, welche gleich den Senioren, die der Keuschheit der Susanna nachstellten, „ihre Augen wegwenden, um den Himmel nicht zu sehen und der Gerichte Gottes sich zu erinnern" Dan. 13; Menschen, welche in ihrem Eigendünkel und Hochmuthe zu Gott sprechen: „Wir wollen die Kenntniß deiner Wege nicht." Job. 21. Bei dieser Art von Unwissenheit, welche Folge eines Willensactes (consequens), direct oder indirect gewollt ist, hat eine Wahl statt zwischen Erkenntniß und Unwissenheit, und die Entscheidung fällt zu Gunsten der letzteren aus. Aus diesem Grunde kann das, was aus derselben hervorgeht, nicht als unfreiwillig betrachtet werden. Wenn sich daher Mancher der sogenannten Gebildeten noch so viele Mühe gibt, das Christenthum, diese Weltreligion, welche schon wegen ihres Einflusses, den sie auf das ganze Menschengeschlecht übt, seine angestrengteste Aufmerksamkeit verdiente, zu ignoriren, sich nicht darum zu bekümmern, so wird dies doch kein Entschuldigungsgrund seyn in Bezug auf das, was er wider das christliche Gesetz

vollbringt. Es wird die Stunde kommen, in welcher derjenige, der dasselbe gegeben hat, zu ihm sprechen wird: „Weil du die Erkenntniß von dir gestoßen hast, will auch ich dich von mir stoßen." Osee 4. Anders verhält es sich, wenn die Unwissenheit nicht Folge eines Willensactes ist, sondern der Willensthätigkeit voraus geht (ignorantia antecedens), oder wenn sie gar eine unüberwindliche (invincibilis) ist, so daß sie durch die Anwendung der gewöhnlichen Mittel der Natur und Gnade nicht beseitiget werden kann, sondern Außerordentliches, etwa ein Wunder zu diesem Ende nothwendig wäre, oder wenn überhaupt eine Verpflichtung, eine gewisse Erkenntniß sich zu verschaffen, nicht besteht (inculpabilis). Diese Art von Unwissenheit ist schlechthin Ursache des Unfreiwilligen, denn das, was aus ihr hervorgeht, ist in keiner Weise gewollt, weder unmittelbar, noch mittelbar. Die Nichtannahme des Christenthums von Seite desjenigen, der fern vom Verkehr mit Christen lebt, ist keine freiwillige Unterlassung. Die Berauschung des Noe ist eine unfreiwillige, nichtgewollte Folge seiner unverschuldeten Unwissenheit in Bezug auf die berauschende Kraft des Weines gewesen. Dies gilt für alle diejenigen Fälle, in welchen der Handelnde nicht so fast unwissend (ignorans), als vielmehr ein Nichtwissender ist (nesciens) ist, wie z. B. der Gelehrte, welcher kein Handwerk versteht, der Christ, welcher keine ganz genaue Kenntniß des Jenseits hat, das unmündige Kind, welchem die Wahrheiten der christlichen Religion noch nicht bekannt sind.

Zum Wesen der Gewalt (vis, violentia) gehören drei Dinge. Vor Allem ein Bewegtes oder Leidendes. Daher wird dem Menschen durch Vorstellungen, die ihm gemacht werden, durch die Gnade, die ihn reizt und zum Guten einladet, nicht Gewalt angethan, denn er wird dadurch nicht in einen leidenden Zustand versetzt. Ferner gehört dazu ein auf das Bewegte oder Leidende wirkendes äußeres Princip. Niemand kann sich daher im eigentlichen Sinne des Wortes selbst Gewalt anthun, oder von Etwas, das in ihm selbst ist, erleiden. So gibt es wohl nothwendige Triebe, aber keine gewaltsamen. Das Verlangen nach Glückseligkeit z. B. ist nothwendig. Der Mensch kann nicht wollen, schlechthin elend und unglückselig zu seyn, und wenn er sich daher auch freiwillig der Ertragung von Leiden unterzieht oder ins Unglück stürzt, so sucht er doch hiebei irgend eine Befriedigung für sich, denn es gibt auch eine Lust und Freude der Entsagung, des Schmerzes und der Trauer, sowie auch einen wilden Trotz, Unwillen und Haß, welcher am Elende eine willkommene Nahrung findet. Der Glückseligkeitstrieb aber ist in dem Menschen, nicht außerhalb desselben, darum kann er ihn wohl nöthigen (die Glückseligkeit ist der einzige Gegenstand, welcher einen nöthigenden Einfluß zu üben vermag), ohne daß ihm deßwegen Gewalt angethan wird. Das Dritte, was zum Wesen der Gewalt gehört, ist Widerstand des Willens auf Seite des Leidenden. Wenn daher der Wille rein passiv sich verhält, so kann von Gewalt nicht die Rede seyn. Dem besinnungslosen Kranken, welchem die letzte

Oelung, dem unmündigen Kinde, welchem die heilige Taufe gespendet wird, geschieht nicht Gewalt, da ihr Wille keinen Widerstand leistet.

Welchen Einfluß übt aber die Gewalt auf den menschlichen Willen? Nur die äußere Ausführung des Gewollten kann gewaltsam gehindert werden, der Wille selbst aber ist der Gewalt unerreichbar. Wie die Gewalt selbst ihrem Wesen nach etwas Aeußerliches ist, so trifft ihre Wucht auch nur die Außenseite des Menschen und seine äußere Thätigkeit. Zu dieser gehören die Handlungen, welche nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar vom Willen kommen, zwar von diesem angeordnet sind (actus imperati), aber erst durch Vermittlung einer andern Kraft zu Stande kommen.

So bewegt der Wille die Zunge zum Segen und zum Fluche, die Hand zum Wohlthun und zur Mißhandlung. Das Aussprechen des Segens nun und des Fluches, der Spendung der beabsichtigten Wohlthat und die Vollziehung der Mißhandlung kann durch Gewalt gehindert werden. Die inneren Acte des Segnens und Fluchens, der Liebe und des Hasses, welche ohne Vermittlung unmittelbar aus dem Willen selbst hervorgehen (actus eliciti) können nicht erzwungen werden. Die Bewegung des Willens selbst also ist und bleibt des Menschen unantastbares Eigenthum. Gott selbst will hier nicht gewaltsam eingreifen und läßt es auch von Andern nicht geschehen. Daß aber Niemand zum Wollen oder Nichtwollen gezwungen werden kann, liegt in der Natur der Sache. Denn der Willensact ist nichts anderes, als die aus dem

Menschen selbst stammende Neigung. Das Erzwungene aber kömmt nicht aus dem Innern dessen, dem Gewalt angethan wird, sondern hat seinen Grund außerhalb desselben. Die Begriffe des vom Willen Kommenden und des Gewaltsamen schließen sich somit einander aus. Eben darum kann der Willensact nie ein erzwungener seyn. So wenig man annehmen kann, ein nach Oben geschleuderter Stein folge nur seiner natürlichen Neigung: eben so wenig kann man von einem mit Gewalt Fortgerissenen sagen, diese Bewegung komme aus seinem Willen, da ja in diesem Falle die Anwendung der Gewalt ganz überflüssig wäre. Niemand, sagt der heilige Anselm, kann wider Willen etwas wollen (invitus velle aliquid), weil er nicht nichtwollend wollen kann (quia non potest nolens velle). Er würde aber nichtwollend wollen, wenn er zum Wollen gezwungen werden könnte. Aus dem Gesagten geht die wichtige Folgerung hervor, daß Niemand, weder zur Tugend, noch zum Laster gezwungen werden kann, denn jene gründet in der Bewegung des guten, diese in der Thätigkeit des bösen Willens, und beide sind ihrem Wesen nach nicht etwas Aeußeres, sondern etwas Innerliches, Geistiges, somit der Macht der äußeren Gewalt entrückt. Es gibt keine erzwungene Andacht oder Keuschheit, keine erzwungene Gottes- und Nächstenliebe, aber auch keine erzwungene Gottesvergessenheit oder Unkeuschheit, keinen erzwungenen Haß Gottes und des Nebenmenschen, wenn auch die äußeren Acte des Heiligen und Unheiligen dem Zwange unterliegen. Man kann den Arm eines treuen Christen fassen und

festhalten, man kann Weihrauch auf seine Hand legen und vor einem Götzenbilde in die Gluth fallen lassen, er hat aber deßwegen seinen Glauben nicht verläugnet, an welchem sein Wille unerschütterlich fest hält. Durch die zugefügte Gewalt wird das Freiwillige nicht aufgehoben, sondern entweder gehoben, gesteigert (voluntarium perfectissimum) oder höchstens gemindert (voluntarium imperfectum). Hält der Wille ohngeachtet der brutalen Gewalt am Guten fest, so wird, was immer am äußeren Menschen geschehen mag, die Tugend ihm nicht entrissen, sondern vielmehr erhöht. Was den Widerstehenden ermüdet, das krönt den Sieger (Quod resistentem fatigat, vincentem coronat. Bern.). Die ersten Christen kannten kein höheres irdisches Gut, als die Tugend, aber sie fürchteten nichts für dieselbe von äußerer Gewalt. Die heilige Lucia entgegnete ihrem Dränger, welcher drohte, ihr gewaltsam die Keuschheit entreißen lassen zu wollen: „Wenn du mich wider meinen Willen entehren lässest, so wird mir die Keuschheit verdoppelt werden für die Krone der Glorie." Was ein Anderer mit dem Leibe oder an demselben thut, das ist seine That und Schuld, nicht dessen, der nur leidet. Es zeugt von einer Befestigung des Willens im Guten, wenn derselbe, ohngeachtet dessen, daß der äußere Mensch unter schwerer Mißhandlung leidet, nicht davon abgebracht werden kann, sowie es entgegen auch ein Zeichen von der Befestigung des Willens im Bösen ist, wenn dieses trotz der auf Verhinderung desselben gerichteten Gewalt gewollt wird. Geschieht aber das Böse unter dem

Einflusse einer auf die Förderung desselben abzielenden Gewalt, so hört es zwar nicht auf, freiwillig zu seyn, unterliegt aber einer milderen Beurtheilung, da wegen der engen Verbindung des Aeußeren mit dem Inneren dieses von der Gewalt nicht ganz unberührt bleibt. Die sittliche Beurtheilung fällt ganz hinweg, wenn derjenige, dem Gewalt angethan wird, darüber das klare Selbstbewußtseyn verlieren und somit in einen unzurechnungsfähigen Zustand versetzt würde. Im Zweifel über die geschehene Einwilligung bietet der Charakter und die sonstige sittliche Stimmung dessen, dem Gewalt zugefügt wurde, einen Maßstab der Beurtheilung dar.

Die Furcht (**metus**, von der durch ein bereits gegenwärtiges Uebel niederdrückenden Trauer verschieden) ist eine Beunruhigung der Seele wegen eines wirklich oder vermeintlich bevorstehenden Uebels. Sie kann im Gegensatze zu der äußeren, physischen, als moralische Gewalt bezeichnet werden.

Auch dieser beängstigende Gemüthsaffect hebt das Freiwillige nicht auf, selbst wenn die Furcht eine schwere (**gravis**), das heißt, das drohende Uebel ein an sich großes ist z. B. der Tod, der gänzliche Verlust des Vermögens, der Ehre, des guten Namens, oder wenigstens wegen der individuellen Lage oder Beschaffenheit des Fürchtenden als groß erscheint und nach dessen Meinung sehr wahrscheinlich auch eintreten wird. Innocenz XI. hat mit Recht die entgegengesetzte Meinung als irrthümlich verworfen. Eine aus Furcht vollbrachte Handlung erscheint allerdings, wenn man sie an sich (**in abstracto**) betrachtet, als unfreiwillig, denn

sie widerstrebt dem Willen. Daß Jemand z. B. sein Eigenthum wegwirft, ist an sich sicherlich eine unfreiwillige Handlung. Anders verhält es sich aber, wenn man sich dieselbe unter gewissen Umständen und Verhältnissen des Ortes, der Zeit, der Person (in concreto) denkt. Der Kaufmann, welcher bei einem Sturme, um das Schiff zu erleichtern, seine Waaren über Bord wirft, überlegt und wählt zwischen zwei Uebeln, nemlich zwischen dem Untergange des ganzen Schiffes und dem Verluste eines Theiles der Ladung, wobei diesem, als dem geringeren, der Vorzug gegeben wird. Wo aber, wie hier, nicht etwa bloß eine scheinbare, sondern eine wirkliche Wahl ist, da ja der Kaufmann sein Schiff auch zu Grunde gehen lassen könnte, da ist Freiheit. Die Bekenner und Martyrer aller Zeiten haben thatsächlich bewiesen, daß die den Menschen bedrohenden schwersten Leiden und Uebel die Freiheit des Willens nicht zu vernichten im Stande sind. Der neunzigjährige Eleazar wies im Angesichte des Todes die ihm zugemuthete Heuchlerrolle mit den Worten zurück: „Ich will starkmüthig das Leben verlassen, meines Alters würdig erscheinen und den Jünglingen ein heldenmüthiges Beispiel geben, wenn ich willigen Herzens und wohlgemuth für die theuersten und heiligsten Gesetze eines ehrenvollen Todes sterbe." II. Machab. 6. Von den zu gleicher Zeit schrecklich gemarterten sieben Brüdern sagt Gregor von Nazianz, daß sie die Qualen, wie Schätze, an sich gerissen haben. Christus verlangt darum auch eine vollkommene Entsagung, die sich selbst bis auf das Leben erstreckt Luc. 14. Matth. 10.

Wird nun selbst durch die schwere Furcht das Freiwillige nicht aufgehoben, so ist dieses um so weniger der Fall, wenn die Furcht nur eine geringe (levis) ist, das heißt, wenn das bevorstehende Uebel unbedeutend, oder dessen Eintreten nicht sehr wahrscheinlich ist. Die eingebildete Furcht aber ist zumeist eine gemachte und eben darum nur ein Vorwand, unter welchem man sich von der Erfüllung einer lästigen Pflicht freisprechen oder eine Pflichtverletzung beschönigen will.

Wirkt aber nicht doch die Furcht auf den Willen? Ohne Zweifel. Darum erleidet auch das von dem Willen kommende Freiwillige wenigstens durch die schwere Furcht eine Veränderung. Bei Gesetzesübertretungen wird durch dieselbe das Freiwillige nicht aufgehoben, aber doch gemindert (voluntarium imperfectum). Darum haben die ersten Christen diejenigen, welche aus Furcht den Glauben verläugneten, zwar wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen, aber dieselben einer Kirchenbuße unterworfen und hiemit thatsächlich ihre Glaubensverläugnung für freiwillig, zugleich aber auch für unvollkommen freiwillig erklärt. Wegen jenes unläugbaren Einflusses auf den Willen hören manchmal hypothetische Gesetze ganz und gar auf, den von der Furcht vor einem großen Uebel Erfaßten zu binden. Niemand ist z. B. verpflichtet, mit Lebensgefahr sich zur Kirche zu begeben, um dort dem sonntäglichen Gottesdienste beizuwohnen. Das Freiwillige kann aber durch die schwere Furcht nicht nur gemindert, sondern auch gesteigert (voluntarium perfectissimum) werden, wenn nemlich Jemand ohngeachtet eines mit Wahr-

scheinlichkeit eintretenden großen Uebels, Nachtheiles oder Verlustes seine Pflicht erfüllt. Hiedurch bewährt sich der Muth, die Opferwilligkeit und die Kraft einer unter allen Verhältnissen zur Vollbringung des Guten entschlossenen Seele; hier erscheint die Tugend in ihrem vollen Glanze; das ist es auch, was insbesondere die Ausbreitung und das Bekenntniß des Glaubens und das um desselben willen erduldete Martyrium so groß und hehr und bewunderungswürdig macht.

Die Begierlichkeit (concupiscentia) ist eine heftigere Erregung des Begehrungsvermögens in der Richtung eines angenehmen Gegenstandes hin, welcher, in Folge der Erbsünde, häufig ein unerlaubter ist, weßwegen durch dieselbe nach dem Worte des Apostels Jac. 4. in dem Menschen Kampf und Streit entsteht.

Manchmal macht sich die Begierlichkeit unwillkührlich geltend (concupiscentia antecedens). Sie tritt so plötzlich und unabhängig hervor, daß der Wille und die Vernunft davon überrascht und wenigstens vorübergehend in ihrer Thätigkeit gehemmt werden (motus primoprimi). In diesem Falle ist sie Ursache des Unfreiwilligen, denn nichts ist freiwillig, was nicht in irgend einer Weise erkannt und gewollt ist. Das Concil von Trient hat dieses ausgesprochen, indem es erklärte, daß die auch in den Getauften noch vorhandene Begierlichkeit keine Sünde (zu deren Begehung freier Wille gehört) sey, obwohl sie von dem heiligen Paulus, weil sie aus der Sünde stammt und zu derselben hinneigt, Sünde genannt werde. Diese Ueberraschung von der Begierlichkeit ist allerdings ein Defect,

eine Unvollkommenheit, die nicht im ursprünglichen Menschen gewesen, sondern nur im gefallenen ist. In den Thieren, welche keine Vernunft und keinen eigentlichen Willen haben, ist der niedere Instinct nicht nur ein zureichendes, sondern auch ein berechtigtes Motiv ihrer Thätigkeit. Im Menschen soll derselbe unter der Herrschaft des Geistes stehen. Allein deßwegen ist er noch keine Sünde, wenn nemlich keine Zustimmung erfolgt. (Non nocet sensus, nisi accedat corsensus. Bern.). Darum haben Pius V., Gregor XIII., Urban VIII. die Behauptung des Bajus verworfen, daß die bösen Begierden, welchen die Vernunft ihre Zustimmung nicht gibt, und die der Mensch wider Willen leidet, ein wahrer Ungehorsam gegen das Gesetz und durch das Gebot des Decalogs verboten seyen: Du sollst nicht begehren (wobei der Zusatz „deines Nächsten Weib" willkührlich weggelassen und unbeachtet geblieben ist). Erfolgt zu der unwillkührlich auftauchenden Begierlichkeit Zustimmung, so wird durch dieselbe das Freiwillige zwar nicht aufgehoben, kann aber gemindert werden, insoferne dadurch die klare Einsicht in den sittlichen Charakter einer Handlung, deren Güte und Verwerflichkeit getrübt und der Wille stärker nach Einer Richtung hin bestimmt d. h. die Wahlfreiheit beschränkt wird. Das gilt eben sowohl vom Guten, wie vom Bösen. Eine mit unverständigem Eifer und übergroßer Aufregung vollbrachte gute That ist nicht ganz so geschehen, wie es hätte seyn sollen. Ist aber die Begierlichkeit gewollt, vom Willen selbst unmittelbar oder mittelbar hervorgerufen, somit ursprünglich frei (con-

sequens), so verändert sie das Freiwillige nicht nur nicht, sondern steigert vielmehr dasselbe. Durch die Begierlichkeit erhält dann der Wille die gesteigerte Neigung, das zu wollen, worauf er ohnedies schon gerichtet ist. Da die Begierlichkeit immer etwas, wenigstens scheinbar Gutes zum Gegenstande hat, so ist das, was aus Antrieb derselben geschieht, nicht wider den Willen wie z. B. das Gewaltsame oder Gefürchtete, es wird nicht, wie das Unfreiwillige, mit Unlust und Trauer, sondern vielmehr mit Lust und Freude vollbracht. Der Rachsüchtige also, welcher absichtlich den Zorn und Haß in sich erregt, der Wollüstling, welcher indirect durch Lectüre schlechter Bücher, durch Nichtbewachung seiner Sinne, durch Verkehr mit unsittlichen Menschen die sinnliche Lust in sich weckt oder wach erhält, können sich nicht auf die Begierlichkeit als auf einen Grund berufen, weßwegen ihre Handlungen der Rachsucht oder Wollust als unfreiwillig zu betrachten wären. Wo die Ursache will, will damit auch die Wirkung. Eben darum wird auch ihre Schuld durch die Concupiscenz nicht vermindert, sondern gesteigert, indem sie selbst die böse Begierde hervorgerufen, oder ihr zur Vollbringung des Bösen eine erhöhte Energie verliehen haben.

Es gibt auch sittliche Zustände, das heißt bleibende Qualitäten oder Beschaffenheiten der Seele (habitus), vermöge welcher der Mensch nicht nur die Aufgelegtheit und den Drang, sondern auch die Macht in sich hat, mit einer gewissen Leichtigkeit seinem sittlichen Zustande entsprechende gute oder böse Hand-

lungen zu vollbringen. Die Bildung dieser sittlichen Zustände ist eigentlich nur da möglich, wo die Fähigkeit zu einer mehrfachen Bestimmung vorhanden ist, wie in der menschlichen Seele, oder in dem Körperlichen, insoferne es unter der Herrschaft der Seele steht. In Bezug auf das Leibliche aber bedient man sich lieber des Ausdruckes Gewohnheit (**consuetudo**), als Habitus. Beide finden sich nirgend, wo nur eine Bestimmung zu Einem ist. Man sagt daher nicht, der Stein habe die Gewohnheit, zur Erde zu fallen, der Rauch die Gewohnheit, in die Höhe zu steigen. Dies geschieht mit Nothwendigkeit nach den Gesetzen der Natur. Im Uebrigen kann der Habitus in der menschlichen Seele durch einen einzigen, göttlichen Act entstehen (**habitus infusus**), indem Gott dort ohne Anwendung von eigentlichen Zwischenursachen zwar nicht wider die natürliche Ordnung, aber auch nicht nach derselben Wirkungen hervorbringt, welche die Natur entweder überhaupt nicht, oder wenigstens nicht in der Weise, in welcher sie eintreten, zu bewirken vermag. So entsteht der Habitus der theologischen Tugenden, des übernatürlichen Glaubens, der Hoffnung, der Liebe. Der Habitus kann aber auch erworben werden (**habitus aquisitus**), nemlich durch eine Reihe von Handlungen einer gewissen Art. So bildet sich der sittliche Zustand der Mäßigkeit und Unmäßigkeit, der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit durch wiederholte Uebung dieser Tugenden und Laster. Eine Einzelhandlung aber vermag durchschnittlich dem Willen keine so bleibende Richtung zu geben, wie dies zum Wesen

des sittlichen Zustandes gehört. Nur wenn dem wirkenden Princip eine besondere Kraft inne wohnt, ist die Macht der einzelnen Handlung manchmal eine größere. So sind schon manche unsittliche Menschen der habituellen Unkeuschheit durch eine einzige unkeusche Handlung verfallen, dagegen haben manche Heilige durch einen einzigen energischen Act der Selbstüberwindung sich in einen Zustand versetzt, vermöge dessen sie ohne Eckel, mit welchem sie doch vorher behaftet gewesen, in den eckelhaftesten Krankheiten Dienste zu leisten vermochten.

Kann die menschliche Freiheit mit den sittlichen Zuständen und Gewohnheiten zusammen bestehen? Sicherlich; denn diese sind selbst ihrem Ursprunge und ihrer Fortdauer nach frei, weßwegen auch dasjenige, was vermöge derselben geschieht oder unterlassen wird, nicht als unfrei betrachtet werden darf. Der erworbene Habitus kömmt durch freie Handlungen, der eingegossene (insoferne die Fähigkeit dazu vorhanden ist) durch freie Annahme desselben zu Stande. Eben so wird der Habitus frei bewahrt. Ungeachtet seines stabilen Charakters ist er weder unbeweglich, noch unveränderlich. Er kann durch Handlungen, welche dem sittlichen Zustande angemessen und gleichartig sind, gesteigert werden. So wird die Wohlthätigkeit durch Spendung von Wohlthaten, die Gerechtigkeit durch Vollbringung gerechter Handlungen, die göttliche Liebe durch Acte der Liebe gemehrt. Sind die Handlungen mit dem sittlichen Zustande nicht gleichartig und ihm nicht entsprechend, so tritt die entgegengesetzte Wirkung

ein. Daher wird derselbe nicht bloß durch Nichtübung, sondern auch durch Handlungen entgegengesetzter Art vermindert oder wohl auch ganz aufgehoben; die Mäßigkeit durch Handlungen der Unmäßigkeit, die Milde durch Handlungen der Grausamkeit, der Glaube durch den Unglauben. In solcher Weise kann der habituell Gute bös, und der habituell Böse gut werden, was auch nach dem Zeugnisse der Erfahrung wirklich sehr oft geschieht. Was aber so seinem Ursprunge, seiner Entwicklung und Fortdauer nach frei ist, kann nicht Ursache des Unfreiwilligen seyn. Man nehme einen Augenblick das Gegentheil an, so wird man sich bald zu der absurden Folgerung fortgetrieben sehen, daß der Mensch in dem Grade, in welchem er im Guten oder Bösen fortschreitet, immer unfreier werde, so daß (weil völlig unfrei) der Lasterhafteste endlich für unschuldig, der Tugendhafteste für werthlos gehalten werden müßte, womit das Gute und Böse seine sittliche Bedeutung vollends verlieren und das bisher allgemein von den Menschen Angenommene auf den Kopf gestellt würde, indem man dann zugeben müßte, daß der Anfänger im Guten, weil noch einigermaßen frei, besser sey, als der unfrei gewordene Vollkommene, dagegen der beginnende Verbrecher schlechter, als der vollendetste Bösewicht, welcher doch nach dem Worte der Schrift durch seine Unbußfertigkeit Strafe auf Strafe häuft. Luc. 12. Allerdings ist das habituell Gewordene gewissermaßen natürlich. Es ist aber, wie der heilige Augustinus sagt, selbstgeschaffene Natur (natura affabricata), die der Mensch, wie er sie gemacht,

auch wieder beseitigen kann, so daß er vermöge derselben nicht thut, was er nicht auch lassen könnte, wenn er auch im Kampfe gegen dieselbe, insbesondere gegen die vorzugsweise im Leiblichen herrschende Gewohnheit, welche oft nach bereits eingetretener Sinnesänderung noch mit Macht hervortritt, unläugbar große Schwierigkeiten zu überwinden hat.

So ist also nichts außer und nichts in dem Menschen, was ihn der sittlichen Freiheit gänzlich zu berauben vermöchte. Es gibt nur Störungen und Hindernisse derselben.

Von der in der menschlichen Freiheit begründeten sittlichen Zurechnung.

Der Herr ist gerecht und liebt Gerechtigkeit, auf Billigkeit schauet sein Angesicht. Ps. X. 8.

Es gibt zahllose sichtbare Gerichtshöfe, in welchen Tausende von Richtern unter Vorführung von Tausenden von Zeugen die Urheber böser Thaten zu entdecken suchen, um ihnen das Ueble, das sie gethan, zuzurechnen. Neben diesen sichtbaren Gerichtshöfen gibt es aber auch einen unsichtbaren Gerichtshof, dessen Umfang und Geschäftskreis ein ungleich größerer ist, da er von dem Unendlichen, von Gott selbst aufge-

richtet, in jeglicher Menschenbrust seinen Sitz hat, und dessen Thätigkeit sich nicht bloß auf böse, sondern auch auf gute, nicht bloß auf äußere, sondern auch auf innere menschliche Thaten erstreckt, und an dessen Pforte vorzugsweise die Worte des Psalmisten als Aufschrift gesetzt zu werden verdienten: „Glückselig diejenigen, welche Gerechtigkeit üben immerdar.“ Ps. 160. Es ist dieses der Gerichtshof, in welchem die sittliche Zurechnung vor sich geht.

Die sittliche Zurechnung (imputatio) ist keine natürliche, von selbst eintretende Folge von Tugend und Sünde, Verdienst und Schuld, sondern sie ist, wie dies schon im Worte liegt, ein Rechnen, welches mit dem Verstande geschieht. Dieser, dem vorzugsweise das Urtheilen zukömmt, fällt bei der sittlichen Zurechnung, ausgehend von dem Begriffe der Causalität, der Verursachung, über eine dem Sittengesetze unterliegende Handlung oder Handlungsweise ein Urtheil, vermöge dessen dieselbe demjenigen, von dem sie ist, als deren freier Ursache oder Urheber beigelegt wird. Erscheint die in Frage kommende Handlung als gut, so wird sie als eine verdienstliche, und, weil das Befinden des Menschen mit seinem Thun und Lassen in Einklang seyn soll, als belohnungswürdig bezeichnet; stellt sie sich aber als unsittlich und böse dar, so wird sie als Schuld, welcher Strafe gebührt, auf ihren Urheber zurückbezogen. So ist die sittliche Zurechnung die Vorläuferin der Vergeltung (retributio), welche über die Bestimmung der freien Ursache, des sittlichen Werthes und Unwerthes, der Belohnungswürdigkeit

und Strafbarkeit einer Handlung oder Handlungsweise hinausgehend das bei der Imputation ausgesprochene Urtheil in Vollzug setzt, also die beurtheilte Handlung im Worte billiget oder mißbilliget, das heißt, lobt oder tadelt, oder dies factisch vollbringt, das heißt, durch die That belohnt oder bestraft.

Die sittliche Zurechnung oder das Urtheil, wodurch Jemand als Urheber einer dem Sittengesetze unterliegenden, verdienstlichen oder schuldbaren Handlung oder Handlungsweise (einer zusammenhängenden Mehrheit von Handlungen) mit ihren Folgen und weiterhin der Bestrafung oder Belohnung würdig erklärt wird, ist nur unter der Voraussetzung der sittlichen Freiheit statthaft. Die guten und schlimmen Wirkungen, welche eine wirkende Kraft hervorbringt, begründen an sich weder Verdienst, noch das Gegentheil, weder Belohnungs- noch Strafwürdigkeit. Die Elemente, die Luft, der Regen, der Sonnenschein, sowie auch die Thiere bringen eine Menge guter und schlimmer Wirkungen hervor, Niemand aber rechnet sie ihnen als verdienstlich oder sträflich zu. Selbst das Gute, welches uns andere Menschen, weil sie nicht anders konnten, erwiesen, rechnen wir ihnen nicht als Verdienst, und das Böse, welches sie uns aus Versehen oder im Wahnsinn zugefügt haben, nicht als Schuld an. Die Wirklichkeit der freien Selbstbestimmung des Menschen ist einzig der Grund der sittlichen Zurechnung. Was also die Freiheit aufhebt, das hebt auch die Zurechnung auf; was die Freiheit vermindert, das vermindert auch die Zurechnung. Was weder direct,

noch indirect gewollt ist, kann gar nicht, was nur halb gewollt ist, nur im geringeren Grade zugerechnet werden."

Wir dürfen übrigens mit der sittlichen Zurechnung diejenige nicht verwechseln, welche im äußeren Gerichtshofe (in foro externo) des Staates und der Kirche vor sich geht. Da wird nur auf das äußere Verhältniß einer Handlung zum Gesetze, auf deren Legalität oder Illegalität, deren Angemessenheit oder Widerspruch gegen den Buchstaben des Gesetzes, Rücksicht genommen. Die Gesinnung und Absicht des Herzens wird hiebei nicht auf die Wagschale gelegt. Die Schuld erscheint daher nicht als wider Gott (culpa theologica), sondern als wider das menschliche Gesetz oder Recht (culpa juridica) gerichtet. Das Verdienst ist ein bloß äußeres; weßwegen hier nicht selten auch Werke des Stolzes, des Hochmuthes, der Gewinnsucht als verdienstlich ihren Urhebern zugerechnet werden. Bei der sittlichen Zurechnung, welche in ihrem Urtheile von der eben erwähnten oft gänzlich abweicht, ist nicht das Aeußere, sondern das Innere, die Gesinnung, Absicht und die ganze Denkweise des Handelnden die Hauptsache. Die sittliche Zurechnung geht vor sich im inneren Gerichtshofe (in foro interno), im Beichtgerichte, wo in Folge des freiwilligen Sündenbekenntnisses das Bewußtseyn des Beichtvaters und des Beichtkindes sozusagen in Eins zusammen gehen, und vor dem eigenen Gewissen, wo „die Gedanken sich unter einander anklagen und lossprechen" Röm. 2., im Angesichte Gottes, dem Allsehenden, vor dem kein Geschöpf ver-

borgen, vor dessen Augen vielmehr Alles offen und aufgedeckt ist," welchen der heilige Paulus, bei der Möglichkeit, daß der Mensch leicht sich über sich selbst und über Andere täuscht, ausschließlich als seinen Richter bezeichnet. Hebr. 4. I. Kor. 4. Ihm kömmt vorzugsweise die Zurechnung zu, wie ihm auch die Execution derselben, nemlich die Vergeltung im strengen Sinne des Wortes eignet Röm. 12. Die zeitlichen Belohnungen sind häufig nur Ermunterungen zum Guten, die zeitlichen Strafen Heilmittel gegen die Sünde, tragen also, weil auch auf etwas Anderes abzweckend, nicht rein und vollkommen, sondern nur in beschränkter Weise den Charakter der Vergeltung an sich. Eigentlich vergeltend sind also nur die ewigen Belohnungen und Strafen im Jenseits, die von keinem geschöpflichen Wesen, sondern nur von Gott allein ausgehen können.

Die Lehre von der sittlichen Zurechnung gehört zu jenen allgemeinen Lehren, welche durch die ganze christliche Sittenlehre hindurchgehen und die eben deßwegen auf ein paar Blättern nicht erschöpfend dargestellt werden können. In den nachfolgenden Zeilen wird daher nur der allgemeinsten leitenden Grundsätze Erwähnung geschehen.

Blickt der Mensch in sein eigenes Inneres hinein, so erscheint hier Alles als zurechenbar, was durch seinen freien Willen entweder seine Existenz, sein Daseyn erhalten, oder wenigstens seinen Bestand hat. Zuzurechnen ist also der freiwillige gute und böse Hang, auch selbst der angeborne, insoferne er freiwillig

gehegt und gepflegt wird. Dasselbe gilt wesentlich auch von den heftigeren Erregungen des Begehrungsvermögens, den Affecten, insoferne deren Entstehung, Duldung, rechtes Maß und Uebermaß in die Hand des Menschen gelegt ist. Es gibt übrigens in Bezug auf die niederen Antriebe eine dreifache Möglichkeit. Entweder sind dieselben ganz unabhängig von dem Willen des Menschen wirksam z. B. im Schlafe, im Wahnsinn, oder vielleicht sogar im Widerspruche mit dem Willen. In diesem Falle ist derjenige, in welchem solche Bewegungen vor sich gehen, nur leidend und in keiner Weise Ursache derselben. Was da geschieht, geschieht wohl in ihm, aber immerhin doch ohne ihn. Daher können ihm solche Bewegungen auch nicht zugerechnet werden. So verhält es sich auch mit den plötzlichen, überraschenden Erregungen, welche aller Erkenntniß und Willensthätigkeit vorausgehen. Manchmal wäre aber der Wille in der Lage, den sinnlichen Antrieb zurückweisen oder gutheißen und unterstützen zu können und zu sollen. Geschieht dies nicht, so tritt die sittliche Zurechnung ein. Um so mehr muß dies der Fall seyn, wenn der Instinct unmittelbar oder mittelbar durch Thätigkeit des Willens hervorgerufen wird, indem jener dann im Einklang mit diesem wirksam ist. Zuzurechnen sind auch die sittlichen Zustände. Der erworbene Habitus ist nicht nur imputirbar vermöge der vorausgehenden freien Handlungen, welche die Quelle seiner Existenz sind, sondern auch deßwegen, weil er eigentlich nur der im tiefsten Grunde der Seele stehende Vorsatz, gut oder bös handeln zu wollen,

somit gewissermaßen ein fortdauernder freier Act ist, da er jeden Augenblick auch mit dem entgegengesetzten Vorsatze vertauscht werden könnte. Der eingegossene Habitus wird nicht nur frei angenommen, sondern die Handlungen, welche daraus hervorgehen, sind auch das Produkt freier menschlicher Selbstbestimmung, also imputirber. Der Habitus ist also überhaupt das Princip von Handlungen, welche zugerechnet werden können.

Bei der sittlichen Zurechnung der guten Handlungen hängt die Entscheidung von der Reinheit der Absicht und der Energie und Ausdauer des guten Willens, nicht von äußeren Umständen und zufälligen Einflüssen ab, die nicht in die Gewalt des Menschen gegeben sind. Eine gute Handlung ist also auch dann noch als verdienstlich zuzurechnen, wenn die beabsichtigten guten Wirkungen und Erfolge gar nicht, oder nur zum Theil oder bloß vorübergehend erreicht werden können. Wenn also ein Missionär, mit Christus und den heiligen Aposteln gleiches Loos theilend, mit Eifer, aber dennoch erfolglos das Evangelium verkündet, wenn Krieg oder Empörung eine von einem edlen Menschenfreunde gegründete Wohlthätigkeits-Anstalt nicht aufkommen läßt oder nach kurzer Dauer gänzlich zerstört, so ist doch das, was aus gutem Herzen gekommen, gut und verdienstlich, denn die geistige, unsichtbare Wurzel desselben bleibt von jenen äußeren Zufälligkeiten unberührt. Dasselbe gilt von der sittlichen Zurechnung böser Handlungen, in Bezug auf welche gleichfalls nicht Aeußerlichkeiten, sondern die innere Bosheit des verkehrten Willens maßgebend ist, so daß

auf dem sittlichen Gebiete, im Gegensatze zu den gewöhnlichen Entscheidungen der äußeren Gerichtshöfe, die beabsichtigte schlimme Wirkung einer bösen Handlung der in der That eingetretenen nahezu oder vielleicht sogar ganz gleich geachtet wird, da das Nichteintreten gewisser Erfolge nicht selten von ganz zufälligen, durchaus nicht gewollten und selbst nicht einmal vorhergesehenen Ereignissen und Umständen abhängt. Im Uebrigen darf der Christ bei der Zurechnung des Guten und Bösen nicht vergessen, daß dieses einzig vom bösen Willen des Menschen kömmt, jenes aber, weil mit Hilfe der göttlichen Gnade vollbracht, nicht bloß des Menschen, sondern auch, und zwar zum größten Theile, Gottes Werk und also ihm zuzurechnen und somit die Ehre davon zu geben ist.

Von den Folgen der menschlichen Handlungen sind alle jene dem Handelnden zuzurechnen, welche mit der von ihm vollbrachten zurechenbaren Handlung in einem inneren, ursächlichen Zusammenhange stehen, also entweder eintreten mußten oder doch wenigstens zu erwarten waren, so daß das Eintreten derselben vorausgesehen werden konnte und sollte. In diesem Falle erscheint der Mensch als moralischer Urheber der Folgen seiner Handlungen; denn man muß annehmen, daß er bei der wirklichen Erkenntniß des ursächlichen Zusammenhanges zwischen seiner Handlung und ihrer Folge, letztere wenigstens mittelbar beabsichtigte, oder bei verschuldetem Mangel an jener Erkenntniß durch Unterlassung einer That Wirkungen nicht verhinderte, die er zu verhindern verpflichtet gewesen wäre. Nur diejenigen Folgen einer

Handlung, welche, weil ganz zufällig, nicht in das Bereich der Erkenntniß und Willensthätigkeit fallen, sind auch nicht zurechenbar.

Demzufolge sind demjenigen, welcher gut handelt, alle die guten Folgen seiner Handlungen zuzurechnen, die er irgend geahnt und, wenn auch nur in entfernter Weise, beabsichtigt hat. Diese Folgen gehen immerhin aus seinem guten Willen hervor; sie sind die Frucht des guten Samens, den derselbe ausgestreut hat. Dem Gründer von Unterrichts- und Wohlthätigkeits-Anstalten muß somit all die Belehrung, Aufmunterung, Erhebung und Begeisterung für Recht und Tugend, all die Linderung menschlicher Leiden, mit Einem Worte Alles, zugerechnet werden, was vielleicht im Laufe von Jahrhunderten durch diese Institute Gutes gewirkt wird, so daß die an sich vorübergehende menschliche That zu einem großen, bleibenden Segen für die Menschheit wird, zu einem Segen, welcher im Grunde nur die Fortsetzung und weitere Entwicklung der ihn verursachenden ersten guten Handlung ist. Sollten aber aus einer guten und moralisch nothwendigen Handlung zufällig schlimme Folgen hervorgehen, so sind diese dem Handelnden nicht zuzurechnen, denn weder in dessen Absicht, noch in der Beschaffenheit der vollbrachten Handlung liegt ein zureichender Grund zu jenen Folgen. Darum hat sich Christus nicht darum bekümmert, daß Manche an seiner Lehre und an seinen Handlungen Aergerniß nahmen, und deßohngeachtet gelehrt und gewirkt; die ersten Christen haben nicht geglaubt, für die Ungerechtigkeiten und

Morde verantwortlich zu seyn, welche die Heiden in Folge ihrer Weigerung, den Glauben zu verläugnen, begingen. Ohne die Bosheit verkehrter Menschen würde die Verkündigung und das Bekenntniß des christlichen Glaubens keine schlimmen, sondern nur segensreiche Folgen nach sich gezogen haben. Die Schlechtigkeit der Menschen aber zur Grenze des Guten, welches zu thun erlaubt seyn soll, bestimmen, hieße soviel, als die Vollbringung des Guten in den meisten Fällen unmöglich machen.

Dem unsittlich Handelnden sind alle die schlimmen Folgen seiner Handlung zuzurechnen, welche er ausdrücklich beabsichtigte oder wenigstens voraussehen konnte und sollte. Demjenigen, welcher die Gelegenheit des Unterrichtes und der Belehrung benützt, um Andern falsche Grundsätze des Denkens und des Lebens beizubringen, ist diese Verführung mit all ihren zeitlichen und ewigen Folgen zuzurechnen, dem Mörder eines Familienvaters das ganze namenlose Elend, in welches die Familie des Ermordeten hiedurch gestürzt wird, dem Verläumder der Verlust der Ehre und des Amtes, welchen die Verläumdung nach sich gezogen, dem, welcher überhaupt an das Böse sich gewöhnt hat, die ganze Wucht der bösen Handlungen und schlimmen Wirkungen, welche seine böse Gewohnheit aufhäuft. Wer die Ursache will, der will auch die gleichsam in derselben eingeschlossene, darin enthaltene Wirkung. Mit dem ersten bösen Entschlusse sind auch schon die Keime alles Bösen da, was daraus entstehen wird. Diese schlimmen, oft kaum berechenbaren, nicht selten

lange andauernden und oft von Geschlecht zu Geschlecht sich fortpflanzenden Folgen böser Handlungen sind es insbesondere, welche die Sünde in ihrer ganzen Erschrecklichkeit erscheinen lassen. Die giftige Frucht zeugt oft in den weitesten Kreisen und in den spätesten Zeiten noch von dem Gifte der Pflanze, aus welcher sie hervorgewachsen. Wenn aber, wie dieses nicht unmöglich ist, aus einer unsittlichen Handlung gute Folgen hervorgehen! Wenn der zu einem unsittlichen Lebenswandel Verführte vor dem Abgrunde, in den man ihn gestürzt hat, zurückschaudert und seine Kräfte zusammenrafft und sich wieder erhebt und besser wird, als er vorher gewesen; wenn der ungerecht mißhandelte Christ durch die Mißhandlung zur Uebung der Selbstverläugnung und Geduld veranlaßt wird; wenn das Blut der um ihres Glaubens willen ermordeten Christen zum Samen neuer Christen wird; wenn die verfolgte Kirche eben in Folge der über sie ergehenden Verfolgungen als diejenige erscheint, die der Herr auf den unerschütterlichen Felsen, gegen welchen die Pforten der Hölle nichts vermögen, fest gestellt hat — sind diese und ähnliche gute Wirkungen den Verführern, Mördern, Verfolgern als verdienstlich zuzurechnen? Gewiß nicht. Man darf nicht Böses thun, damit daraus Gutes entstehe; der Zweck heiligt die Mittel nicht. Wenn die guten Folgen böser Handlungen nicht etwa bloß zufällig eintreten würden, sondern selbst auch dann, wenn sie von dem Handelnden beabsichtigt wären, dürften sie ihm nicht zugerechnet werden. Wie in der Natur nach Gottes Anordnung keine Giftpflanze

gute Früchte erzeugt: so ist auch der böse Wille niemals die Quelle des sittlich Guten, sondern höchstens des Nützlichen, womit aber die sittliche Zurechnung nichts zu schaffen hat. Die heilige Geschichte berichtet uns von einer That, an welche sich der herrlichste Erfolg, den je eine menschliche Handlung haben kann, geknüpft hat, nemlich die Erlösung des ganzen gefallenen Menschengeschlechtes durch den Weltheiland. Es ist dieses der Verrath, welchen Judas an seinem Herrn und Meister begangen hat. Die heilige Schrift aber bezeichnet ohngeachtet jener segensreichen Folge diese That als das größte Verbrechen, welches seinem Urheber den wohl verdienten Tod der Verzweiflung gebracht hat.

Fremde Handlungen können uns, wenn wir dabei ganz unbetheiliget sind, nicht zugerechnet werden, sondern nur insoferne, als wir Ursache oder wenigstens Mit-Ursache sind entweder durch Anleitung (inductio), indem wir noch nicht dazu Disponirte z. B. durch Befehl, Rath, Aufmunterung zu einer guten oder bösen Handlung oder Handlungsweise disponiren, oder durch Mitwirkung (cooperatio), indem wir unsere Kraft und Wirksamkeit mit den Kräften und der Wirksamkeit anderer, bereits zum Guten oder Bösen Disponirter verbinden. Die Ursünde wird uns zwar zugerechnet, obwohl wir bei Begehung derselben weder durch Anleitung noch durch Mitwirkung thätig gewesen, aber nicht als persönliche, sondern als Stammessünde, wobei diese allerdings eigenthümliche Zurechnung mehr als eine bloße Ausgleichung in der

ganz unverdienten Zurechnung der Verdienste Christi findet.

Bei der Anleitung zum Guten oder Bösen ist derjenige, von welchem sie ausgeht, die wahre und eigentliche Ursache dessen, was geschieht. Er ist es ja, welcher entweder an die Stelle seiner eigenen, vielleicht unzureichenden Kraft eine andere setzt, oder wenigstens dieser den Antrieb gibt, in einer bestimmten Richtung wirksam zu seyn, was ohne diesen Impuls nicht stattgefunden hätte. In der Induction ist dem Menschen die Möglichkeit gegeben, nicht nur seine eigenen Kräfte durch andere zu verstärken, oder zu ersetzen, sondern auch, seine Wirksamkeit gewissermaßen zu verewigen, indem jede Anleitung der erste Ring einer fortlaufenden Kette von gleichartigen Thätigkeiten zu seyn pflegt. Eine zum Bösen verführte Generation wirbt ja auch in der nachfolgenden für die Hölle, wie ein zum Guten angeleitetes Geschlecht für den Himmel, und die späteste gute und böse Frucht weist immer noch auf denjenigen zurück, welcher zuerst den Samen hiezu ausgestreut hat. Darum spricht die Schrift von Sünden, die von Generation auf Generation übergehen. Aus diesem Grunde sagt der Heiland, hinweisend auf den Segen des von Geschlecht zu Geschlecht sich fortpflanzenden Christenthums zu den ersten Verkündigern desselben: „Ich habe euch auserwählt und euch aufgestellt, daß ihr hingehet und Frucht bringet und eure Frucht bleibe (et fructus vester maneat).“ Insbesondere bietet sich allen denjenigen, welchen eine höhere, einflußreichere Stellung

in der menschlichen Gesellschaft zu Theil geworden ist, in der Anleitung das kräftigste Mittel dar, die Urheber von vielen edlen Gefühlen, Gedanken und Handlungen Anderer zu werden, welche ihnen, als deren eigentlicher Quelle, zuzurechnen sind.

Durch die Mitwirkung kann sich der Mensch zwar nicht zum Urheber, aber doch zur Mitursache des Guten und Bösen machen, welches Andere vollbringen. Nicht Jeder hat hinreichende Kraft und Ausdauer, nicht Jeder Muth, Entschlossenheit und Unternehmungsgeist und zeitliche Güter genug, um für sich allein dies oder jenes auszuführen. Durch die Verbindung seiner Kraft und seines Vermögens mit der Kraft und den Beiträgen Anderer aber wird ihm dieses möglich. Das Unternehmen gelingt, aber nur durch die Vereinigung vieler Kräfte, durch die Schärflein, welche Tausende zusammen legen, und die aber auch eben deßwegen allen Theilnehmern einen Antheil an dem Segen oder Fluche sichern, welchen das Werk verbreitet. Der heilige Augustinus erklärt Saulus der Ermordung des heiligen Stephanus im erhöhten Grade schuldig, obwohl derselbe nur die Kleider derjenigen hütete, welche ihn steinigten; denn, sagt dieser Kirchenvater, Saulus war gleichsam in den Händen Aller, indem er die Kleider Aller bewahrte und durch diese Beihilfe, die er Allen leistete, mehr gegen den heiligen Martyrer wüthete, als wenn er mit seinen eigenen Händen Steine gegen ihn geworfen hätte. Es ist also etwas höchst Trauriges um die Mitwirkung, wenn sie in der Richtung des Bösen hin geschieht. Dagegen

verdankt das Menschengeschlecht neben der Induction der Mitwirkung zum Guten auch viel des Größten und Erhabensten, das es besitzt, die für die Verbreitung des christlichen Glaubens so einflußreichen Missionsvereine, die zahlreichen und großartigen Anstalten für Unterricht der Jugend, für Pflege der Kranken, Armen und Hilfsbedürftigen, die Zufluchtsorte der Findlinge und Waisen u. s. w., welche ihre Existenz und Erhaltung den vereinigten Gaben und der persönlichen Dienstleistung Vieler verdanken, welche eben dadurch einen Anspruch auf all das Gute erlangen, das hiedurch gewirkt wird.

Die zuständliche (evangelische) Freiheit. Stellung und Aufgabe des Willens.

Die Wahrheit wird euch frei machen. Joh. VIII. 32.

Schon die Philosophen des Alterthums hatten wenigstens eine Ahnung davon, daß die wirkliche Freiheit etwas Anderes seyn müsse, als ein bloßes Vermögen, insbesondere etwas Anderes, als das Vermögen, zwischen den conträren Gegensätzen des Guten und Bösen zu wählen. Cicero's fünftes Paradoxon ist überschrieben: „Der Weise ist allein frei, und

jeder Thor eine Sklave." Bei der Ausführung dieses Grundgedankens wird geäußert: Du sitzest wohl auf dem Throne und herrschest. Aber auch deine Leidenschaften herrschen, sie herrschen über dich — wie magst du dich da frei nennen? Du bist ja der Sklave der Schmach und Schande. Du hast dich einem Weibe ergeben. Soll ich etwa dich, über den sogar ein Weib herrscht, für frei halten? Sie gibt dir Gesetze, sie befiehlt, sie verbietet, ganz nach ihrem Gutdünken. Du wagst es nicht, ihr etwas zu versagen. Sie fordert, du gibst, sie ruft, du kommst, sie stößt dich zurück, du gehst, sie droht, du zitterst. Einen solchen muß man doch wohl, nicht etwa bloß für einen Diener, sondern für den gemeinsten Sklaven halten. So gibt es Sklaven der Putzsucht, der Prachtliebe, des Bauches, des Ehrgeizes. Alle diese sollen rufen: Befreiet uns aus der Knechtschaft. Darum haben die gelehrtesten Männer es ausgesprochen, daß außer dem Weisen Niemand frei sey. Denn, was ist die Freiheit? Die Macht, zu leben, wie man will. Wer lebt nun, wie er will (nicht nach dem gesetzwidrigen Gelüsten, sondern nach dem vernünftigen, dem Sittengesetze gehorsamen Willen) außer derjenige, welcher dem Rechten nachstrebt, der Freude hat an der Pflicht u. s. w.? In der That, wenn man auf den Zweck der Freiheit, sowie auf diejenigen blickt, in welchen dieselbe bereits verwirklichet ist, so kann man keinen Augenblick darüber zweifelhaft seyn, daß die Beschaffenheit des Willens, vermöge welcher derselbe eben sowohl dem Bösen, wie dem Guten sich zuwenden kann, nicht zum Wesen der Freiheit über-

haupt gehöre, sondern nur im Geschöpfe und zwar vorübergehend während der Zeit der Prüfung damit verbunden sey. Gott, welcher die Güte selbst ist und daher nicht das Böse wollen und dessen unmittelbarer oder mittelbarer Urheber seyn kann, hat, so wie allen vernünftigen Geschöpfen, so auch dem Menschen den freien Willen nicht dazu gegeben, daß er das Böse, sondern dazu, daß er das Gute suche, liebe und sich aneigne. Ist nun die Freiheit ihrer Bestimmung nach nicht ein Vermögen des Bösen, sondern des Guten, so kann die Macht, Böses zu wollen und zu thun, nicht schlechthin zum Begriffe der Freiheit gehören. Die freie Verwirklichung des Guten, also des Zweckes der Freiheit, ist entweder vermöge einer ewigen, oder wenigstens früheren Grundentscheidung auch ohne das Vermögen, zwischen Gut und Bös wählen zu können, erreichbar. Noch weniger kann das wirkliche Hin- und Herschwanken zwischen Gut und Bös zum Wesen der Freiheit gehören. Die grund- und regellose Willkühr ist nicht Freiheit, sonst müßte man denjenigen für den Freiesten erklären, der es in der Gewandtheit abwechselnd im Lichte der Wahrheit und Tugend und in der Finsterniß der Lüge und des Lasters zu wandeln, am weitesten gebracht hätte. Wir finden daher da, wo der Zweck der Freiheit vollkommen verwirklichet ist, weder das Vermögen, zwischen den conträren Gegensätzen des Guten und Bösen zu wählen, noch weniger ein unstätes Hin- und Herschwanken zwischen denselben. Gott, das höchste Gut kann nicht von sich selbst abfallend Böses wollen oder thun, und er ist dennoch

das freieste Wesen, ja die Quelle aller Freiheit. „Wo die Freiheit," sagt der heilige Thomas von Aquin, „in ihrer Vollkommenheit ist, da kann sie nicht auf das Böse (das keineswegs vollkommen ist) gerichtet seyn, eben weil sie nicht unvollkommen zu seyn vermag. Das aber gehört zur Freiheit, daß man eine Handlung vollbringen oder auch nicht vollbringen kann, was in Gott der Fall ist, denn dieser kann das Gute, das er vollbringt, auch nicht vollbringen, obwohl er nicht im Stande ist, Böses zu thun." Auch in dem göttlichen Sohne Jesus Christus war nicht das Vermögen zu den conträren Gegensätzen des Guten und Bösen. Obwohl aber „sein Wille bestimmt war zum Guten, so war er doch nicht zu diesem oder jenem Guten bestimmt, darum konnte Christus immerhin mit seinem, im Guten feststehenden Willen frei wählen." Auch die Engel und Heiligen im Himmel können eines Vorzuges, dessen der Mensch hienieden sich erfreut, nicht beraubt, sie müssen frei und doch kann in ihnen das Vermögen zu sündigen nicht seyn, weil sie sonst auch nicht in ihrer Glückseligkeit gesichert wären und somit nicht höchst glückselig seyn könnten. Die Möglichkeit, zu sündigen, gehört somit nicht zum Wesen der Freiheit, sondern hat nur eine vorübergehende Bedeutung für die Zeit der Prüfung und ist nur dazu vorhanden, daß der Mensch, frei für das Gute sich bestimmend, dieselbe verneine. Sie soll daher hienieden schon auf ein Minimum zurückgeführt, also, soweit es geschehen kann, beseitiget werden, um einst ganz aufzuhören. Das ist der Weg zu der reellen, wirklichen

Freiheit. Diese besteht vor Allem, wie die moderne Philosophie sagt „im Befreitseyn von dem nicht Gemäßen,“ oder wie wir bestimmter und im christlichen Geiste sagen können, im Losgerissenseyn von der Sünde (**Prima est libertas, carere criminibus. Augustin.**), denn „Jeder, der Sünde thut, ist ein Sklave der Sünde (*δουλος ἐστι της ἁμαρτιας*)“ Joh. 8. Weiter ist sie eine bestimmte Entscheidung für das Gute, ja eine Feststellung des Willens in demselben. Da diese bleibende Richtung auf das Gute dem Wollenden nicht anderswoher aufgedrungen wird, sondern aus ihm selbst kömmt und etwa nur die Folge seiner mit Bewußtseyn vollzogenen Selbstbestimmung ist, so ist sie keine fremde, sondern seine eigene, somit eine freie That. Diese Feststellung des Willens im Guten ist übrigens zugleich ein Gehorsam gegen das göttliche Gesetz und eine Freiheit von demselben. Der wahrhaft frei Gewordene steht unter dem Gesetze, denn er macht Gottes ausgesprochenen Willen zur Richtschnur seines Denkens, Wollens und Thuns, aber er steht auch wieder nicht unter dem Gesetze, weil er vermöge eines ihm innewohnenden Princips aus eigenem, innerem Antrieb das thut und meidet, was das äußere Gesetz gebietet und verbietet. Röm. 6. Gal. 2. 5. Je höher er aber auf der Bahn der wahren Freiheit empor klimmt, je mehr die errungene Freiheit der Freiheit Gottes, der Engel und Heiligen sich nähert, desto mehr schwindet die Möglichkeit der Sünde und steigert sich entgegen die Kraft des guten Willens, welcher immer mehr und mehr einen habituellen, bleibenden

Charakter annimmt, so daß der wahrhaft Freie zuletzt das Gute vollbringt in Aehnlichkeit mit einem guten Baume, welcher vermöge seiner Beschaffenheit keine schlechten, sondern nur gute Früchte zu bringen vermag. Matth. 7. So ist also das Wahlvermögen die Freiheit des Menschen, das Gute aus sich zu beginnen, die wirkliche Freiheit aber die Macht, das Begonnene gewissermaßen zum Abschlusse, zur Beendigung zu bringen. Ist aber da alsdann auf Seite des Menschen noch ein freies Wollen, und nicht vielmehr ein Müssen? Thut der wahrhaft Freie nicht das Gute, weil er es nicht lassen kann? Wenn die Freiheit nicht mehr bloß ein Vermögen des Guten, sondern eine bestimmende Macht geworden ist, so daß der menschliche Wille mit Entschiedenheit am Guten hängt und sich gewöhnt hat, nur dieses zu wollen, so ist allerdings eine gewisse Nothwendigkeit dazu da. Die heilige Schrift drückt dieses noch stärker aus, wenn sie sagt, daß der wahrhaft Freie ein Sklave sey, nemlich desjenigen, welcher die Quelle alles Guten ist, Gottes. I. Petr. 2. I. Kor. 7. Allein ist der Sprachmeister in der Sphäre des Sprachlichen unfrei, weil er sich eine solche Kunst und Fertigkeit des Schreibens und Sprechens angeeignet hat, daß es ihm gar nicht mehr möglich ist, gegen die Regeln der Grammatik sich zu verfehlen oder eines ungeeigneten Wortes oder Ausdruckes sich zu bedienen? Ist der Künstler unfrei, der soweit fortgeschritten, daß sein Finger in den Saiten des Instrumentes, welches er spielt, sich nicht mehr vergreifen, oder seine Stimme keinen falschen

Ton mehr hervorbringen kann? So kann allerdings auch derjenige, welcher die wirkliche Freiheit errungen hat, nicht umhin, das Gute zu thun, es geht mit einer gewissen Nothwendigkeit aus seiner ganzen sittlichen Beschaffenheit hervor. Aber eben diese Beschaffenheit ist ihm weder angeboren, noch von selbst entstanden, sondern sie ist sein Werk, somit auch alles Dasjenige, was aus derselben hervorgeht. Er kann nicht anders handeln, als er wirklich handelt, aber nicht, weil er so muß, sondern, weil er so will. Wird nicht ein vernünftiger Erzieher bemüht seyn, seinen Zögling zur wahren Freiheit zu erziehen? Was thut er aber zur Erreichung dieses Zweckes? Er sucht die Willkühr möglichst zu beschränken und von dem seiner Leitung Anvertrauten immer mehr und mehr die Möglichkeit zu entfernen, daß er ein leichtfertiger Mensch, ein Verschwender, ein Müßiggänger, ein Betrüger, ein Wollüstling u. s. w. werde. Wenn er denselben den Seinigen zurückgebend versichert, daß Derartiges nicht zu fürchten, weil nach dem ganzen Wesen ihres Sohnes unmöglich sey, ist etwa diese Versicherung ein Beweis, daß er ihn zur Unfreiheit erzogen habe? Nein er hat ihn zur wahren, wirklichen Freiheit erzogen, in Bezug auf welche der heilige Augustinus schreibt: „Wenn der Mensch anfangs so geartet seyn mußte, daß er sowohl gut, als bös wollen konnte, nicht umsonst, wenn gut, nicht straflos, wenn böse: so wird er in der Folge so beschaffen seyn, daß er nicht bös wollen kann. Darum wird er aber nicht unfrei seyn. Er wird viel freier seyn, wenn er der Sünde nicht mehr wird die-

nen können." „Die erste Freiheit also besteht in dem Vermögen, nicht zu sündigen (posse non peccare), die letzte weit größere dagegen wird in dem Unvermögen zu sündigen (non posse peccare) bestehen."

Wie gelangt aber der Mensch zu dieser Freiheit? Kann er sie durch eigene Kraft erringen? oder wird ein Engel oder ein Heiliger oder Eines seiner Mitgeschöpfe sie ihm zu bringen vermögen? Vernehmen wir auch in Bezug auf diese Frage den großen Kirchenlehrer, der da schreibt: „Durch das Gesetz (kömmt) die Kenntniß der Sünde, durch den Glauben die Erlangung der Gnade wider die Sünde, durch die Gnade die Heilung der Seele von dem Verderbniß der Sünde, durch die Heilung der Seele die Freiheit, durch die Freiheit Liebe der Gerechtigkeit, durch die Liebe der Gerechtigkeit die Vollbringung des Gesetzes." Der gefallene Mensch bedarf also, um wirklich frei werden zu können, einer Heilung von den Wunden der Sünde und somit eines Heilandes, der seine verdorbene Natur frei macht von ihren eigenen Fesseln und dieselbe (was sie durch sich allein nicht vermag) über sich selbst erhebt, daß sie mit dem Göttlichen und Heiligen in einen Freundschaftsbund zu treten im Stande ist. Von der Sklaverei des schlechten Denkens, Wollens und Thuns kann nur die Wahrheit der Erkenntniß und des Lebens befreien. Darum hat derjenige, welcher sich als „den Weg, die Wahrheit und das Leben" angekündigt hat, zu den Seinigen gesagt: „Ihr werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch frei machen," noch bestimmter aber zu den auf ihre

angebliche äußere Freiheit pochenden Juden: „Wenn euch der Sohn frei macht, dann werdet ihr wahrhaft frei seyn (ὄντως ἐλεύθεροι ἔσεσθε)" Joh. 8. Die innere Freiheit kömmt also dem Menschen nicht natürlicher Weise zu, kann auch von ihm allein nicht erworben werden, sondern ist eine Frucht der Erlösung, eine göttliche Gnadengabe und eben darum insbesondere mit dem Evangelium, der Freudenbotschaft des Heiles, vom Himmel herabgekommen, weßwegen sie auch die evangelische Freiheit genannt wird. Daß diese keine leere Einbildung, kein Phantom, sondern etwas Reelles, Wirkliches sey, davon zeugt das Leben der heiligen Apostel, der vielen Tausende von Martyrern, Bekennern und heiligen Jungfrauen, welche, in Christi Fußtapfen eintretend, dem Herrn, ihrem Gott, gedient haben unter Entbehrungen aller Art, in Hunger, Durst, Blöße, in Nachtwachen, in gänzlicher Losschälung von den Gütern der Welt bis zum Hasse ihrer eigenen, unter dem Drucke und Drange der aus der Ursünde stammenden Begierlichkeit seufzenden Seele, und so das Wort des Apostels bestätigten: „Der Herr ist Geist, wo aber der Geist des Herrn, da ist Freiheit." II. Kor. 3. Der Verfasser des Buches, welches den Geist des Herrn athmend, nach den heiligen Schriften wohl die größte Verbreitung in der Welt gefunden, hat unstreitig mit Meisterhand der Sehnsucht Aller derjenigen, welche je nach wahrer Freiheit ringen, einen Ausdruck in folgendem Gebete gegeben: „Herr, das ist das Werk eines vollkommenen Mannes, niemals von dem Streben nach dem Himmlischen abzulassen

und zwischen vielen Sorgen, wie ohne Sorge hindurchzugehen, indem man, nicht in Weise eines Stumpfsinnigen, sondern nach einem gewissen Vorrechte des freien Geistes, keinem Geschöpfe mit untergeordneter Neigung anhängt. Ich bitte dich, gütigster Gott! bewahre mich vor den Sorgen dieses Lebens, daß ich nicht allzusehr verstrickt, vor vielen Bedürfnissen des Leibes, daß ich nicht von Wollust gefesselt werde, vor allen Hindernissen der Seele, daß ich nicht von Mühsalen gebrochen niedergedrückt werde. Ich sage nicht vor jenen Dingen, welchen die weltliche Eitelkeit mit aller Begier nachjagt, sondern vor jenen Mühseligkeiten, welche die Seele deines Knechtes, nach dem gemeinen Fluche der Sterblichkeit, peinlich beschweren und hemmen, daß sie nicht zur Freiheit des Geistes, so oft es beliebt, einzugehen vermag.... Gib mir, statt aller Tröstungen der Welt, die süße Salbung deines Geistes und statt aller fleischlichen Liebe gieße die Liebe deines Namens mir ein." Das ist das Gebet einer nach dem höchsten Grade wirklicher, evangelischer Freiheit verlangenden Seele. Und wie leicht muß es einer solchen Seele werden, von der Erde, wo Alles, bis auf die Himmelsgabe der höhern Freiheit, unvollkommen ist, zu scheiden, um einzugehen in die vollendete Freiheit der Engel und Heiligen des Himmels! Da Antonius 105 Jahre alt war und seine letzte Stunde nahte, rief er die Seinigen zusammen und sprach zu ihnen: „Ich gehe den Weg der Väter; ich erkenne nemlich, daß der Herr mich ruft. Seyd enthaltsam und bringet euch nicht um die Früchte eurer

vieljährigen Arbeit. Den ersten Muth zu bewahren sollt ihr stets bestrebt seyn. Ich bitte euch, meinen Leichnam nicht nach Egypten zu bringen, denn deßwegen bin ich auf das Gebirg gegangen. Bedecket ihn mit Erde. In der Auferstehung der Todten werde ich ihn schon wieder erhalten. Theilet meine Kleider; eine Melote und das Oberkleid, das mir der Bischof Athanasius gegeben, bringt ihm wieder, die andere Melote gebt dem Serapion, das Cilicium behaltet ihr. Kinder werdet selig. Antonius geht und ist nicht mehr bei euch." So scheidet derjenige von hinnen, der bereits innerlich vom Irdischen sich losgeschält und lange, bevor die Stunde des Todes kömmt, in freier Erhebung über das Zeitliche und Vergängliche sterben gelernt hat.

Aus Allem, was wir bisher abgehandelt haben, geht hervor, welch' erhabene Stellung dem menschlichen Willen von dem Schöpfer angewiesen und welch' große Aufgabe zur Lösung ihm anvertraut ist.

Alle Fähigkeiten und Kräfte des Leibes und der Seele sollen unter der Herrschaft des guten Willens stehen, welcher von dem Herrn Himmels und der Erde gleichsam als Souverain derselben aufgestellt ist, um allenthalben und überall Ordnung zu schaffen und zu erhalten. Der Wille gebietet, und die Hand öffnet sich zum Wohlthun, der Arm streckt sich aus, um den in Lebensgefahr schwebenden Mitbruder zu retten, der Fuß bewegt sich, um den Gottesfürchtigen an den Ort des Gebetes, in das Haus des Herrn zu tragen. Der Wille verbietet, und die Hand weigert sich, zur Förderung der Unmäßigkeit Nahrung in den Mund zu

bringen, der Arm sinkt zu Boden, um nicht durch Mißhandlung Anderer dem aufbrausenden Zorne und der Rachsucht zu dienen, der Fuß bleibt unbeweglich, um nicht den Besuch eines Ortes der Ausschweifung zu ermöglichen. Auch die Sinne sind unter die Herrschaft des Willens gestellt. Er befiehlt dem Auge, sich zu öffnen oder zu schließen, je nachdem der Gegenstand, welcher sich demselben darbietet, das Eine oder das Andere erheischt. Und eben so soll er die übrigen Sinne vom Dienste des Bösen befreien und der Tugend dienstbar machen. Es ist ihm die Macht gegeben, der aus der Sünde stammenden bösen Begierlichkeit seine Zustimmung zu versagen, ja seinen Gegner und Feind in einen gehorsamen Diener umzuwandeln. Das niedere Begehrungsvermögen mit seinen vorwiegenden Neigungen, Affecten und Leidenschaften soll von dem guten Willen unter strenger Zucht gehalten werden. Auch die höheren geistigen Kräfte sind ihm unterthan. Das Gefühl erhält von ihm die Richtung auf das Gute und sein rechtes Maß; das Gedächtniß führt auf sein Geheiß dasjenige ins Bewußtseyn zurück, dessen Erinnerung sittlich erhebend und heilsam ist; die Phantasie beschäftigt sich mit demjenigen, was als angemessen von dem guten Willen gesucht, und schließt dasjenige aus, was als unangemessen von demselben gemieden wird. Nur das Gewissen ist von dem menschlichen Willen schlechthin unabhängig. Und nicht auch das Erkenntnißvermögen? Auf den ersten Blick könnte es so scheinen, da jeder Willensthätigkeit eine gewisse Erkenntniß vorausgeht (Nihil volitum, nisi praecog-

nitum). Und doch ist in und bei jedem Erkennen auch ein Wollen. Der Gedanke und der Wille gehen immer Hand in Hand, so daß man sagen kann, das Denken sey ein erkennendes (oder vernünftiges) Wollen. Das Denken überhaupt ist allerdings nicht vom Willen des Menschen abhängig. Dieses ist nothwendig. Wenn ich mir auch vornehme, nicht zu denken, so denke ich doch, ich denke nemlich dieses, daß ich nicht denken will. Aber das bestimmte Denken, wobei beliebig bald dieser, bald jener Gegenstand gewählt wird, und die Dauer desselben ist eine Sache des Willens. Ueberhaupt ist bei jedem Denken ein Streben oder Wollen; denn der Denkende will erkennen, oder wenigstens tiefer erfassen, was er entweder bisher gar nicht, oder was er nicht genauer und umfassender erkannt hat. Der eigenthümliche Gegenstand des Erkenntnißvermögens ist das Schöne und Wahre, der des Willens das Rechte und Gute. Deßohngeachtet sagt man eben so wohl, daß man das Schöne und Wahre will, als, daß man das Rechte und Gute erkennt, hiemit andeutend, daß die Erkenntniß und der Wille, wie ihre nächsten und eigenthümlichen Gegenstände, einander nahe stehen, ja gewissermaßen in einander sind. Von diesem Gesichtspunkte aus faßt auch Cartesius das Urtheil nicht als einen Act des Verstandes oder der Vernunft auf, sondern als einen Act des Willens, welcher in der Erkenntniß irgend eines Gegenstandes zur Ruhe kömmt; und Baco sagt mit Recht, daß die Wahrheit und die Güte sich zu einander verhalten, wie das Siegel und der von der Form desselben ganz und gar be-

stimmte Abdruck, den es auf dem Wachse hervorbringt. Das aber, was dem Willen die allgemeine Herrschaft, die ihm von dem Schöpfer zugedacht ist, sichert, ist die ihm inne wohnende Liebe. Wollen heißt lieben, denn Niemand will etwas, was er nicht liebt. Und eben darum ist es der gute Wille insbesondere, welcher den Menschen „den Weg der heiligen Liebe" führt. Im guten Willen wurzelt die Liebe des letzten Zweckes und des höchsten, unendlichen Gutes, (weßwegen der Wille in Bezug auf seine Entwicklung eben so unbegrenzt ist, wie das Erkenntnißvermögen, welches um so vollkommner ist, je mehr es vom Lichte der Wahrheit erleuchtet wird) jenes Wohlgefallen und innige Wohlwollen, welches in Allem nur Gottes Ehre und Glorie und allgemeine ehrfurchtsvolle Anerkennung, jenes sehnsüchtige Verlangen, welches die innigste Vereinigung mit ihm sucht. Von diesen heiligen Regungen erfaßt spricht der Mensch tief aus dem Grunde der Seele: „Geheiliget werde dein Name, zukomme uns dein Reich, dein Wille geschehe im Himmel, wie auch auf Erden." Die freie Annahme der Eingebungen der göttlichen Gnade und die gewissenhafte Mitwirkung mit derselben ist gleichfalls ein Werk des liebenden menschlichen Willens. In Bezug auf die göttlichen Gebote ruft er in dem Menschen eine Stimmung hervor, welche hoch über den bloßen schuldigen, etwa mit Widerwillen geleisteten Gehorsam erhaben in die Herzensergießungen des Psalmisten einstimmt: „Wie liebe ich dein Gesetz, o Herr! den ganzen Tag ist es meine Betrachtung. Ich liebe deine Gebote mehr als

Gold und Edelstein." Ps. 118. Aber das Kind, welches seinen Vater herzlich liebt, will und thut nicht bloß, was dieser befiehlt, sondern es ist auch bemüht, dem leisesten seiner Wünsche nachzukommen. So beobachtet auch der Christ mit seinem Gott liebenden guten Willen, soweit es seyn kann, nicht bloß die göttlichen Gebote, sondern auch die Räthe, wodurch der Herr ihn zu dem Bessern und Vollkommneren eingeladen hat. In Allem aber läßt er sich gerne und willig leiten und führen von seiner heiligen Kirche, welche der Herr als Bewahrerin und Ausspenderin seiner Gnade, der inneren sowohl, als der äußeren eingesetzt hat. Alles, was von dem Herrn angeordnet worden, ist dem liebenden guten Willen süß und heilig. So ist die Kunst, den „Weg der heiligen Liebe" stets zu wandeln, so schwierig und complicirt sie zu seyn scheint, im Grunde, wie alles wahrhaft Große und Erhabene, doch sehr einfach. Da ist die beste Ordnung, wo mit dem geringsten Aufwande von Mitteln die beste Harmonie und das innigste Zusammengreifen vieler Kräfte zur Verwirklichung Eines Zweckes erzielt wird. Wie die materiellen Körper nur aus unzähligen Wiederholungen eines einzigen Grundstoffes bestehen: so sind auch alle edlen Empfindungen, Gedanken und Strebungen, die tausend und tausend inneren und äußeren Thaten, welche selbst die Zeit des am längsten dauernden sittlichen Lebens hienieden ausfüllen, sozusagen nur Wiederholungen, Erscheinungen und Bethätigungen von Einem, nemlich von dem guten Willen. Der Weg der geistigen Vollkommenheit ist das Streben nach

Einheit. Wie in Gott nur Ein Act der Intelligenz ist, vermöge dessen er alles Erkennbare, das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige und alle Folgen aller Voraussetzungen erkennt und alles Gute will: so fallen auch die Kräfte der menschlichen Seele, das Gedächtniß, welches ihm die Vergangenheit zurück ruft, die Phantasie, welche die aufgenommenen Eindrücke nach- und umgestaltet, die Vernunft, welche das Erkannte theilt und wieder verbindet und aus den Principien die Consequenzen ableitet, der Wille, welcher das Gute erstrebt, in dem Grade in einander, in welchem sie sich vervollkommnen, jedoch so, daß der letztere hiebei immerhin entschieden in den Vordergrund tritt. Darum sagt der heilige Paulus, daß jenseits selbst die Hoffnung und der Glaube, welcher insbesondere Sache des erkennenden Geistes ist, aufhören, und die Liebe allein (welche dem Willen angehört), bleiben werde. Seinen Willen gut machen durch inniges Anschließen an den heiligen, höchsten, göttlichen Willen ist somit das Gebot der Gebote, dies ist das, insbesondere durch die göttliche Offenbarung offen und kund gewordene Geheimniß des wahrhaft sittlichen Wandels.

Ehre

sei Gott in der Höhe,

und

Friede den Menschen auf Erden, die eines guten Willens sind.

Druck von J. P. Himmer in Augsburg.